مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الرابعة عشرة | العدد ٥٣ | صيف ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان

هاتف: +961-1-707361 **فاكس:** +961-1-311183/

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: **ISSN 1729-4193**

المراسلات:

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

or

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

محتويات العدد

كلمة التحرير

العنوان	الكاتب	الصفحة
● منهج محمد عبد الله دراز في التأصيل الإسلامي لعلم الأخلاق	رئيس التحرير	٥

بحوث ودراسات

العنوان	الكاتب	الصفحة
● القرضاوي مرجعًا: الفكرة والنشأة والمكونات	معتز الخطيب	١٩
● مفهوم التَّحيُّز: دراسة في بعض تحيّزات الأستاذ المسيري	أحمد مرزاق	٦٣
● هل كان بالإمكان حصول ما لم يحصل؟ دراسة في الأسباب التي أعاقت الحضارة الإسلامية عن تحقيق الثورة العلمية	محمد بن نصر	٩٧
● مقولات التحديث المعاصرة في التجربة الإنمائية اليابانية المركبة: الإنجاز والاستمرار والدروس المستفادة إسلامياً	ناصر يوسف	١٢٥

قراءات ومراجعات

العنوان	الكاتب	الصفحة
● الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر/ تأليف: الدكتور سعيد شبار	عبد الرحمن العضراوي	١٦٩
● الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية/ تأليف: إلياس بلكا	معتز حسن أبو قاسم	١٧٩

تقارير مؤتمرات

العنوان	الكاتب	الصفحة
● مؤتمر الرؤية الكلية الإسلامية وانعكاساتها التربوية/ القاهرة	عبد الرحمن النقيب	١٨٧
● المؤتمر الدّولي الأوّل لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها/ الأردن	خالد حسين أبو عمشة	١٩٣
عروض مختصرة	أسماء حسين ملكاوي	٢٠٥

دعوة للاستكتاب

العنوان	الكاتب	الصفحة
● الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية		٢٢١

كلمة التحرير

رئيس التحرير

منهج محمد عبد الله دراز في التأصيل الإسلامي لعلم الأخلاق

مفهوم التأصيل:

التأصيلُ مصطلحٌ يدلُّ على مفهوم، لكنّ المفهومَ غير محدد تماماً؛ إذْ قد ينصرفُ إلى دلالات متعددة، وقد تكون متناقضةً. ولذلك يجدرُ بالباحث أن يُعرِّف بالمصطلحات التي يختارُ استعمالَها في بحثه بدلالةِ أهداف البحث وإجراءاته، ضمن ما أصبح يعرف في مقدمات البحوث بالتعريف الإجرائي لمصطلحات البحث.

ويبدو أنّ اختيارَ المصطلح يخضعُ لعدد من الاعتبارات، بعضُها فكريٌ بحتٌ، لكنَّ بعضَها لا يخلو من ايحاءاتٍ سياسية. وربما ينطبق ذلك على مصطلح التأصيل. ومع ذلك، فإننا إذا تجاوزنا الدلالات المحددة التي اختارتها بعض المؤسسات لبرامجها ومشاريعها الفكرية، عند استعمالها لمصطلح التأصيل أو المصطلحات القريبة منه، فإننا نجد دلالاتٍ عامةً تكاد تكون مقبولة بشكل عام.

فالتأصيل هو البناء على الأصل، والانطلاق منه، والارتباط به. والأصل هو القاعدة التي يتم البناء عليها، فمثلاً عند قولنا: "الأصل في الأشياء الإباحة"، يمثل هذا قاعدةً شرعية في بيان الأحكام، ويتم تطبيق القاعدة على الحالات والأمثلة والقضايا، حتى يتم الحكم عليها والخروج برأي فيها. فالتأصيل في هذا المجال، هو النظر في الأمور والقضايا المراد الحكم عليها، بردّها إلى القاعدة التي يلزم تطبيقُها، فلا تردُّ إلى قاعدةٍ غيرِها، ولا يُنْظَرُ إليها نظرةً مستقلة، وكأنَّها شيءٌ لا أصل له.

والأصل هو ما ليس بفرع، وتربط الفروع بالأصول حتى يتمَّ تكوينُ الرُّؤْيَةِ الكليّة التي يصعب تكوينُها من النظر إلى فرعٍ واحدٍ، أو عددٍ من الفروع المتفرقة والمفصولة عن أصلها.

وتأصيل الشيء أو الفكرة يكونُ بِرَدِّها إلى أصلها، أو إيجاد أصل لها ضمن النظام المعرفي المعتمد في موضوع البحث، فتأصيل الفكرة هو بحث استرجاعي Retrospective يحاول ربط الفكرة بتاريخها وماضيها، أو هو بحث تحليلي يحاول ربط الفكرة الفرعية بأصلها الكليّ، أو المثال بقاعدته.

وتتضمنُ عمليةُ التأصيلِ توليدَ الأفكارِ الجديدة من أصولها وقواعدها، عن طريق الاستدلال الاستنباطي Deductive inference. فالفكر المؤصَل هو الفكر الذي يتم التوصل إليه من استلهام الأصول أولاً، والاشتقاق من هذه الأصول ثانياً، وكل فكر لا يتصف بذلك فكر غير مؤصَّل.

وارتبط التأصيل في اللغة المستعملة بالأصالة، بمعنى الجِدَّةِ والإبداع؛ فالفكرةُ الأصيلة فكرةٌ جديدةٌ غيرُ مسبوقة. والبحثُ الأصيل هو البحث الجديد الذي يُعرَضُ للمَرَّةِ الأولى. ومع ذلك فقد ارتبط التأصيل في اللغة المستعملة بالماضي، فالأصيل هو ما له أصلٌ في الماضي، ومن ثم أصبحت الأصالةُ تقابلُ المعاصرة. وحين نشعر بالحاجة إلى تأكيد هذا العمق التاريخي في الانتماء والهوية، دون التقليل من أهمية الاستجابة لمتطلبات العصر ومستجدات الحداثة، نجمع المعاصرة إلى الأصالة في شعار إيجابي مشترك.

أما مصطلح التأصيل الإسلامي، فهو واحد من عدد من المصطلحات التي ترتبط ببعضها فيما يكوّن حقلاً دلالياً واحداً، فالتأصيل الإسلامي لعلم الأخلاق أو القيم، وإسلامية علم الأخلاق، وأسلمة علم الأخلاق، والتوجيه الإسلامي لعلم الأخلاق، وعلم الأخلاق في المنظور الإسلامي، كلها مصطلحات تنتمي إلى الحقل نفسه، ولكن اختيار أي منها قد لا يكون بالضرورة قراراً معرفياً منهجياً، بقدر ما يكون رغبة في استبعاد الدلالات والظلال، التي ربما توحي بها المصطلحات الأخرى.

ونكتفي في هذا المقام ببيان ما قد تشير إليه هذه المصطلحات، من خلال الإحالة إلى طبيعة البرامج التي حاولت ثلاث مؤسسات تطويرها، وعلاقة كل منها بالمصطلح الذي قررت اختياره؛ فالمعهد العالمي للفكر الإسلامي اختار مصطلح "إسلامية المعرفة"، وجامعة محمد بن سعود الإسلامية في الرياض اختارت مصطلح "التأصيل الإسلامي للعلوم"، وجامعة الأزهر في القاهرة استعملت مصطلح "التوجيه الإسلامي للعلوم".

لقد انصرف مفهوم التأصيل الإسلامي لموضوع معين في كثير من: الأدبيات، والممارسات، وبعض المشروعات، إلى معانٍ ودلالات يمكن أن نميز منها:

– إضافة ما يُظن أنّه أصل إسلامي للمعرفة المعاصرة في ذلك الموضوع، وذلك بربط هذا الموضوع بما قد يتوافر من نصوص القرآن الكريم، أو الحديث النبوي الشريف، أو شيء من تراث المسلمين الماضي. ومثال ذلك تأليف كتاب في علم النفس، فيه نقل وترجمة لما في أي كتاب في علم النفس، يعرض نظريات المدارس النفسية مثل: التحليل النفسي، أو السلوكية، أو الإنسانية...، ثم يضاف إلى الكتاب فصل يحتوى على بعض الآيات والأحاديث، التي يظن المؤلف أنها تتعلق بعلم النفس المعاصر، وربما يحتوي الفصل على مقتطفات من كلام أبي حامد الغزالي، أو ابن سينا، أو غيرهما عن النفس، ثم يُعطى للكتاب عنوان: علم النفس الإسلامي![1]

– ومنها محاولة إنشاء معرفة جديدة في الموضوع، انطلاقاً من الأصول الإسلامية في القرآن الكريم، أو السُّنَّة النبويّة، أو التراث الإسلامي، "فما ترك السابق للاحق شيئاً" يبحثه، مع الزعم بإقامة قطيعة معرفية مع أية مصادر أخرى. وبخاصة المصادر الغربية الحديثة. ومثال ذلك تأليف كتاب عن النظام السياسي في الإسلام، يعيد المؤلف فيه صياغة محتوى كتاب الأحكام السلطانية للماوردي، وأمثاله من الكتب، دون أن يتحدث عن تراكم الممارسات والتجارب المتنوعة في أنظمة الحكم، وعلاقتها بالمبادئ السياسية الإسلامية.[2]

– وثمة معنى ثالثٌ، يرى قيام التأصيل على ثلاثة متطلبات أساسية لا يغني أحدها الآخرين. المتطلب الأول: هو التَّمكُّن من المرجعية الإسلامية، والمواد الإسلامية ذات

---

[1] نفضل في هذا الوقت الإمساك عن تسمية أمثلة على الكتب التي تم تأليفها على أساس هذا النمط من التأصيل، ونترك الأمر لفطنة القارئ وخبرته، ولكننا لم نبخل بملحوظاتنا هذه للمؤلفين مباشرة.

[2] كثير من الموضوعات التي تدرس في فقه المعاملات في كليات الشريعة والعلوم الإسلامية، تبحث في قضايا سياسية أو اقتصادية، أو إعلامية... تحت عناوين مثل النظام الاقتصادي في الإسلام، أو النظام السياسي في الإسلام،إلخ؛ إذ تؤكد على المبادئ الإسلامية العامة، وبعض الممارسات العملية في الخبرة التاريخية الإسلامية، وقلما تأخذ الكتب المؤلفة حسب هذا المنهج بعين الاعتبار الخبرة البشرية للأمم الأخرى، والتجارب الحديثة والمعاصرة، فيقع الدارس لمثل هذه الكتب في حالة انفصام وثنائية، يعجز معها عن فهم الواقع، وتنزيل الأحكام الشرعية على هذا الواقع.

العلاقة بالموضوع المراد تأصيله، سواءً أكانت نصوصاً من القرآن الكريم، أم السُّنَّة النبوية، أو نصوصاً مختارة من تراث العلماء المسلمين، والمتطلب الثاني: هو التَّمكُّن من الأدبيات ذات العلاقة بالموضوع في الفكر الإنساني المعاصر، والمتطلب الثالث: هو القدرة على الجمع بين نتائج الفهم والاستيعاب لحصيلة كل من المتطلبين السابقين، ومن ثم القيام بقفزة إبداعية تُنتج معرفةً تتّصف بالإسلامية أو التأصيل الإسلامي.[٣]

إن تقدير الجهود التي تقوم بها بعض المؤسسات التي تدعو إلى التأصيل، واحترام خيارات هذه المؤسسات، لا تمنعنا من الإشارة إلى أن ثمة تطرفاً في بعض أدبيات التأصيل، التي تقول بأن المعرفة الإسلامية الأصيلة لن تكون إلاّ نتيجة مباشرة من النظر في النصوص، ومعرفة دلالاتها كما وردت في تراث المسلمين السابقين، مع قطيعة معرفية بالواقع البشري المعاصر، ومعطياته المعرفية. ونرى أن إمكانية هذا اللون من التأصيل، ليست إلاّ وَهْمَاً كبيراً! لكن من العدل أن نشير أيضاً إلى تطرفٍ في الاتجاه الآخر، وهو القول بأن جهود التأصيل ليست أكثر من تعبير عن سياسة الهروب من الواقع،[٤] وأن تحليل الفكر الأصولي يكشف عن استحالة التأصيل،[٥] ومن ثمَّ فلا سبيل أمام الشعوب المسلمة لتحقيق تقدمها، إلا بالتماهي والاندماج في تيارات الحداثة وما بعد الحداثة، كما حدثت وتحدث في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، وهذا القول الثاني هو أيضاً وَهْمٌ، وهو وَهْمٌ أكبر من الأول!

والبحث عن الوصف الحق بين هذين اللونين من التطرف في فهم موضوع التأصيل، قد لا ينفع فيه القياس الكمي لتحديد النقطة الوسط، الذي هو الفضيلة بين رذيلتين، بل الأكثر نفعاً في سبيل تحديد دلالة التأصيل الذي نراه، هو الانطلاق من مرجعية يسهل الاتفاق عليها، والجمع بين ما يمكن أن يكون حقاً وخيراً وفضيلة في أي

---

[٣] المعهد العالمي للفكر الإسلامي. **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل والإنجازات**، ط٢، هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩٢م، ص١٧١-١٧٦.

[٤] العظمة، عزيز. **الأصالة أو سياسة الهروب من الواقع**، سلسلة بحوث اجتماعية رقم ١٤، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢م.

[٥] أركون، محمد. **الفكر الإصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، الطبعة الثانية ٢٠٠٢م.

طرف، واستبعاد عناصر الفساد والشَّر منه، وبناء معادلة معرفية موزونة تبقى مفتوحة لإعادة التوازن إليها،كلما ازددنا علماً يستوجب التعديل والتصحيح.

المعادلة المعرفية في التأصيل الإسلامي:

إنَّ أيَّ معرفةٍ بشرية يُمْكِنُ للمسلم أن يتبنَّاها سوف تأتي من مصدرَيْن، هما: الوحي والكون، وعن طريق استخدام أداتَيْن، هما: العقل والحِسّ. والوحي هو القرآن الكريم، وهو المصدر المنشئ، والسُّنَّة الصحيحة هي البيان النَّبوي الملزم. أما الكون فيمكن أن نميز فيه ثلاثة عناصر: الكون المادي (أشياء الطبيعة وأحداثها وظواهرها)، والكون الاجتماعي (المجتمع البشري بشعوبه وقبائله وما تتمايز به من دول وأديان ولغات وقيم، وما أنجزته من علوم وتقنيات وثقافات وحضارات)، والكون النفسي (الشخصية الإنسانية بما تنطوي عليه: جسم وعقل وروح، وما تمتلكه من معارف ومهارات وانفعالات...)

وأداتا المعرفة هما: الحِسّ مِن: سمع، وبصر، وغيرهما، والعقل بدلالاته المتنوعة مِن: ملكات الإدراك، والفهم في الدماغ، والقلب، واللب، والفؤاد.

ومن ثَمَّ فإنّ معرفة المسلم حول موضوع معين، تأتي عن طريق الجمع بين القراءتين (أو القراءة في المصدرين: الوحي والكون)، ونتيجة للجمع بين وظيفة كل من الأداتين (الحس والعقل). ويتعاون مصدرا المعرفة، كما تتعاون أداتا المعرفة، في تزويد المسلم بالمعرفة. لكن معرفة المسلم سوف تبقى على أية حال معرفةً بشريةً، تنسب إلى الإنسان، وهو يتصف بها. وهي أمر مختلف عن عِلْم الله سبحانه، وعِلْم الملائكة، وعِلْم الكائنات الأخرى. فعلمُ الله مطلقٌ، وعلمُ الإنسانِ نسبيٌ يزيد وينقص، ويصح ويخطئ. وعندما يُعطِي اللهُ الإنسانَ شيئاً من علمِهِ، "يُعَلِّمُكُم مَا لَمْ تَكونُوا تَعْلَمُون،" فإنّ ما يكتسبه الإنسانُ من هذا العلمِ يصبحُ جزءاً من العلم البشري، ويبقى محدوداً بدلالاته ومعانية بحدود الإدراك البشري.

ويكون التأصيل الإسلامي على هذا الأساس، لموضوع من الموضوعات المعاصرة، هو البحث عما يمكن أن يتعلق بهذا الموضوع في القرآن الكريم المصدرِ المنشئ، وفي السُّنَّة النَّبوية المصدرِ المبين، والاطلاع على ما أنشأه علماء المسلمين من علم ومعرفة حول الموضوع، والاطلاع على المراجع المناسبة للمعرفة المعاصرة حول الموضوع. وسوف تكون هذه المصادر مدخلات تتحاور في عقل المسلم، فقد توجه نصوصُ القرآن والسُّنَّة نظرَ المسلم إلى التأمل في الموضوع لفهم بعض جوانبه، وقد تفيد المعرفةُ المعاصرة عقلَ المسلم المعاصر، في تأمّل دلالات هذه النصوص، واكتشاف بعض المعاني التي لم تَرِد في كتابات العلماء المسلمين من قبلُ،"فكم ترك السابق للاحق." وربما تصحِّحُ بعضَ ما كانوا قد وصلوا إليه؛ إذْ ليس كلُّ ما ورد في كتابات السابقين من البشر صحيحاً. وسوف يتمكن الباحث المسلم من رفض بعض معطيات المعرفة المعاصرة، والحكم على بطلانها؛ لأنها تتناقض مع القيم العليا والمقاصد العامة التي جاء من أجلها الإسلام، في حدود الفهم البشري لها في عصر معين أو جيل معين. وقد يقود هذا التناقض إلى مزيدٍ من البحث، لا يلبثُ أن يكشفَ عن جوانب التناقض الداخلي في بنية المعرفة نفسها. وربما يتمكن الباحث المسلم من قبول بعض هذه المعطيات؛ لأنها نتيجة من نتائج الاستجابة المُلِحة لدعوة القرآن الكريم للإنسان، للسير، والنظر، والبحث، والتَّدَبُّر. وقد تكون بعض معطيات المعرفة بحاجة إلى شيء من التحديد أو التكييف أو التعديل. وكل هذه الاحتمالات ممكنة؛ إذ تحدث كل يوم، وهي ظاهرة طبيعية في تقدم العلم ونمو المعرفة، وفي كل يوم يكتشف الإنسان من المعرفة ما ينقض شيئاً مما كان لديه من الحقائق القارَّة لعقود أو قرون.

هذه المنهجية في التأصيل التي تعتمد الوحي مصدراً هادياً، سوف توجّه الإنسان المسلم إلى اختيار أولويات البحث بحكمة ورشد، وإلى ممارسة أخلاقيات البحث ضمن القيم العليا، والمقاصد العامة للدين، وإلى توظيف نتائج البحث في بناء الأمة، وتطور المجتمع، وترشيد الحضارة الإنسانية. وعندها يمكن لحركة العلم والتقانة، أن تسلم من التجاوزات التي رافقت حركة التقدم في التاريخ البشري، والتي جعلت من القرن

العشرين -وهو قرن التقدم العلمي المذهل- أكثر قرون الزمن الإنساني دماراً، ودماءً، ومعاناةً بشرية.

هذه المنهجية في التأصيل إذن، هي نظر وبحث في كتاب الوحي، وفي كتاب الكون، وفي تراث السابقين واللاحقين من مسلمين وغير مسلمين، وحين تتدرج هذه المعارف التي يكتسبها الإنسان من هذه المصادر في تكاملها وتقاطع دلالاتها، فإنها تتحاور في قلب المسلم وعقله، وتترقّى به، ويترقّى بها، في مستويات الاستيعاب، ثم التجاوز، للوصول إلى الأصيل الجديد.

مفهوم التأصيل عند "دراز":

حين نختار مصطلح التأصيل الإسلامي، في الحديث عن كتاب محمد عبد الله دراز "دستور الأخلاق في القرآن"[٦] وليس مصطلحاً آخر، فذلك لأن المؤلف كان يبحث عن جوانب "الأصالة" في طريقة عرض القرآن الكريم للتعليم الأخلاقي، وقد تحدث عن ثلاثة جوانب من هذه الأصالة، تُنْبئُنا عن دلالة مصطلح الأصالة لدى "دراز". الجانب الأول من هذه الأصالة: أن القرآن قد تميز عن الكتب والرسالات السابقة "بذلك الامتداد الرحب الذي ضم فيه جوهر القانون الأخلاقي كله، وهو الذي ظل متفرقاً في تعاليم القديسين والحكماء، من المؤسسين والمصلحين، الذين تباعد بعضهم عن بعض، زماناً ومكاناً، وربما لم يترك بعضهم أثراً من بعده يحفظ تعاليمه."[٧]

والجانب الثاني من أصالة القرآن الكريم فيما يتعلق بالتعليم الأخلاقي، ماثل في: "طريقته التي سلكها لتقديم تلك الدروس المختلفة عن الماضين وتقريبها، بحيث يصوغ تنوعها في وحدة لا تقبل الانفصام، ويسوقها على اختلافها في إطار من الاتفاق التام،

[٦] دراز، محمد عبد الله. **دستور الأخلاق في القرآن: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن**، ملحق بها تصنيف للآيات المختارة التي تكوّن الدستور الكامل للأخلاق العملية. تعريب وتحقيق وتعليق دكتور عبد الصبور شاهين، ومراجعة دكتور السيد محمد بدوي، الطبعة الرابعة، الكويت: دار البحوث العلمية، وبيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م.

[٧] المرجع السابق، ص٨.

وذلك لأنه نزع عن الشرائع السابقة كل ما كان في ظاهر الأمر إفراطاً أو تفريطاً، وبعد أن حقق وضع التعادل في ميزانها... دفعها في اتجاه واحد، ثم نفخ فيها من روح واحدة، بحيث صار حقاً أن ينسب إليه بخاصة مجموع هذه الأخلاق."[٨]

أما الجانب الثالث فكتب عنه: "وأعجب من ذلك وأعظم أصالة جانبه الخلاق، فليس يكفي -في الواقع لكي نصف أخلاق القرآن-أن نقول: إنها حفظت تراث الأسلاف ودعمته، وإنها وفقت بين الآراء المختلفة التي فرقت أخلاقهم، بل ينبغي أن نضيف: أن الأخلاق القرآنية قد رفعت ذلكم البناء المقدس، وجمّلته، حين ضمت إليه فصولاً كاملة الجدة، رائعة التقدم، ختمت إلى الأبد العمل الأخلاقي."[٩]

فالأصالة عند دراز إذن تبدأ بالجمع والاستيعاب، ثم تعبر إلى التصحيح والتصويب، وتصل إلى الإبداع والجدة ونهاية خط التقدم. ويبدو أن هذا الفهم عند "دراز" قد تطور نتيجة الدراسة التي انتهت إلى هذا الكتاب، ولم تكن واضحة لديه عند البدء بالدراسة. ولعل عرضاً لموضوع الكتاب ومنهجه يوضح ذلك.

"دستور الأخلاق في القرآن" هو "دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن الكريم." وهو في الأصل أطروحة دكتوراه من جامعة السوربون، قدمها الشيخ دراز بالفرنسية، وناقشها في الخامس عشر من ديسمبر عام ١٩٤٧م، ونشرها الأزهر بلغتها الأصلية عام ١٩٥٠م، ثم ترجمها وحققها الدكتور عبد الصبور شاهين، ونشرت طبعتها الأولى بالعربية عام ١٩٧٣م.

ومع أن المؤلف قد التحق بجامعة السوربون بعد حصوله على الإجازة من الأزهر، فإنه في دراسته في فرنسا فضّل أن يبدأ الدراسة من بدايتها، فدرس العلوم الفلسفية والاجتماعية والنفسية في مستوى "الليسانس"، ثم واصل دراسته حتى الدكتوراه، ولذلك فإن أطروحته ليست دراسة في القرآن فحسب، وإنما هي دراسة مقارنة مع

---

[٨] المرجع السابق، ص٩.

[٩] المرجع السابق والصفحة نفسها.

النظريات الغربية ذات العلاقة بالموضوعات التي يأتي عليها، وهي مقارنة تكشف عن عمق استيعابه، وتمكنه في العلوم الغربية وعلوم القرآن على حد سواء.

والهدف العام من دارسة دراز، هو الكشف عن الطابع العام للأخلاق النظرية والعملية في القرآن الكريم. وقد رأى المؤلف أن ينهج في دراسة الجانب الأخلاقي في القرآن الكريم منهجاً مختلفاً عن مناهج العلماء السابقين في التراث الإسلامي، فقد لاحظ أن التعاليم الأخلاقية في هذا التراث على نوعين: تمثل النوع الأول في النصائح العلمية، التي تهتم بالقيمة العليا للفضيلة، مثل رسالة ابن حزم "مداواة النفوس." أما النوع الثاني فتمثل في جهود بعض العلماء في وصف طبيعة النفس وملكاتها، وتحديد مراتب الفضيلة، بطريقة تتبع في الغالب نموذج أفلاطون أو نموذج أرسطو، مثل كتاب ابن مسكوية "تهذيب الأخلاق." كما لاحظ أن بعض العلماء من جمع بين المنهجين، كما في كتاب "الذريعة" للأصفهاني، وكتاب "إحياء علوم الدين للغزالي."[١٠]

وبدلاً عن هذين الطريقين في تناول الموضوع، لجأ دراز إلى دراسة الأخلاق وفق المفاهيم السائدة لدى العلماء المتخصصين المحدثين، مع إعمال المرجعية القرآنية المباشرة. وموضوع الدراسة في السياقات المعاصرة، وفي سياق دارسة "دراز"، هو موضوع فلسفي، والفلسفة أفكار مترابطة نابعة من العقل، يتم بناؤها وفق منهج متسلسل، والهدف هو بناء نسق من المبادئ العامة التي تفسر ظاهرة من الظواهر النفسية، أو الاجتماعية، أو الطبيعية. ولا يستطيع الباحث أن يجد في القرآن الكريم نسقاً فلسفياً مدرسياً من هذا النوع؛ إذ إن للقرآن الكريم منهجه الفريد في تقديم الهداية وتيسيرها، بالاعتماد على الفطرة البشرية واستعداداتها، وإثارة الدافع النفسي الداخلي في بناء التطور الاعتقادي، والإيمان بالحقيقة الأخلاقية التي تفرض نفسها على الإنسان، بعيداً عن الأهواء والرغبات.

وقد جاء كتاب دراز في قسمين: تناول القسم الأول النظرية الأخلاقية كما يمكن استخلاصها من القرآن الكريم، وعالجها في خمسة فصول: الإلزام، والمسؤولية، والجزاء،

---

[١٠] المرجع السابق، ص٤.

والنية، والدوافع، والجهد البشري. أما القسم الثاني فقد تناول فيه الأخلاق العملية وعالجها في خمسة فصول على أساس تصنيف فئات الأخلاق: إلى الأخلاق الفردية، والأخلاق الأسرية، والأخلاق الاجتماعية، وأخلاق الدولة، والأخلاق الدينية.

لقد كان أساس البحث في الكتاب هو النظرية الأخلاقية، وحدد المؤلف عناصر خمسة هي: موضوعات الفصول الخمسة من القسم الأول المشار إليها، بوصفها "الأجزاء التكوينية ...والعُمُد الرئيسية لكل نظرية أخلاقية." وقد تبين للباحث أن الأخلاق القرآنية شملت جميع وجوه النشاط الإنساني. وقد فرّق المؤلف بين جانبِ الامتداد في شمول الأخلاق للنشاط الإنساني، فيما يظهر من سلوكه الخارجي في الميدان الحيوي والاجتماعي، وهو المجال الأوسع والأرحب، وجانبِ العمق في شمول هذه الأخلاق لحياة الإنسان الباطنية؛ إذ يبتغي حب الله، ويستوحي أمره ورضاه في كل موقف.

في المنهج القرآني يتحرك الضمير البشري في تعامله مع قضايا الإلزام الأخلاقي بدوافع المسؤولية التي تجمع بين المثال والواقع، وبين متطلبات الوجود المادي للإنسان ووجوده الروحي، وبين طموحاته الفردية ومصالح مجتمعه. والإنسان في النهاية يقوم بالفعل ويمارس السلوك؛ طلباً لصور من الجزاء الذي يتحقق بعضها مباشرة، عندما يرى أثر السلوك الخيّر ونتيجته، سمواً في المشاعر، ورضاً في الضمير، ويطمع أن يتحقق بعضها الآخر ثواباً وأجراً عند الله. وفي كل الأحوال، فإن الحاكم على طبيعة الجزاء على الفعل الأخلاقي، هو الباعث الداخلي على الفعل، وهو "النية الصالحة."

وهكذا تقوم القيم الخلقية على قاعدة من خصائص الفطرة البشرية، والباعث النفسي الداخلي؛ فالخالق سبحانه ألهم النفس فجورها وتقواها، حتى تتمكن من التمييز بين الخير والشر، والجميل والقبيح، والنافع والضار. والخالق سبحانه مكّن الإنسان من حرية اختيار السلوك على أساس تلك المعرفة التمييزية. وتنبعث في نفس الإنسان مشاعر متفاوتة نتيجة ذلك السلوك، ألا ترى أن النفس ترتاح وتأنس لسلوك الخير، وتضطرب وتأسى وتتكدر لسلوك الشر!

لكننا نعرف جيداً أن سلوك الإنسان لا يخضع في جميع الأحوال لقانون الأخلاق الفطري؛ إذ تتلوث الفطرة وتضعف النوازع الداخلية، نتيجة المؤثرات في البيئة الاجتماعية والتربوية، فتؤدي الأهواء إلى سوء تقدير المصالح، وتندفع إلى سلوك يتناقض مع متطلبات الفطرة السليمة الخيرة، وما تتطلبه من التزام بالقيم الخلقية السليمة.

وقد نهج المؤلف في معالجته للموضوع منهجاً يلائم السياق العلمي الذي جاء بحثه فيه، فهو يقدم بحثاً إلى جامعة السوربون في باريس، ويوجه خطابه إلى مجموعة من الأساتذة الفرنسيين، ومنهم كبار المستشرقين في تلك الفترة الزمنية مثل: ماسنيون، ولوسن، وفالون، وفوكونيه. ولذلك تجده ينطلق في بحثه من الإطار النظري الشائع في الدراسات الغربية المعاصرة، ويناقش آراء العلماء الغربيين ونظرياتهم، محللاً المنطق الذي تستند إليه هذه النظريات، وما يصاحبها من جوانب الصواب والحكمة، أو جوانب القصور والخلل. ثم يقدم رؤيته للنظرية الأخلاقية الإسلامية، لافتاً الانتباه إلى ما تتصف به من حكمة وكمال. وهو منهج في تأصيل قضايا البحث تأصيلاً إسلامياً، ربما لا نجده عند الباحثين المسلمين الذين يجرون بحوثهم في سياقات أخرى، ويستهدفون في خطابهم جمهوراً مختلفاً. ونتوقع أن ينهج منهجَ دراز الباحثون المسلمون الذين يجدون أنفسهم في السياق نفسه، حين يجرون بحوثهم في الجامعات الغربية.

ولعل ذلك أن يكون موضوعاً بحثياً مستقلاً، يدرس عينة من الباحثين الذين درسوا في الجامعات الغربية، وتناولوا قضايا اجتماعية أو نفسية أو فلسفية أو تربوية، ويكون الهدف من البحث الكشف عن المناهج التي استخدمها الباحثون في معالجة هذه القضايا، ومناهج التأصيل التي ربما نهجوها.

في مطلع الكتاب يؤكد المؤلف أن ثمة غرضاً محدداً من تأليف كتابه، وأن الكتاب سوف يأتي بجديد، يضيف إلى المكتبة الأوروبية والمكتبة الإسلامية على حد سواء؛

"فإذا لم يأت عملنا هذا بشئ جديد في عالم الشرق أو الغرب، فلن يكون سوى مضيعة وزحمة وإثقال."[١١]

سوف يأتي الكتاب بجديد في المكتبة الأوروبية؛ لأن المؤلفات الغربية في علم الأخلاق تشهد "فراغاً هائلاً وعميقاً، نشأ عن صمتهم المطلق عن علم الأخلاق القرآني..."[١٢] وهذا لا يعني بالضرورة عدم وعي المؤلف بوجود كتابات أوروبية عن الأخلاق في الإسلام، فهو ينوه ببعض الكتابات الأوروبية التي عالجت مسائل تتعلق بالإسلام، وبما تضمنته من محاولات محدودة لترجمة بعض الآيات القرآنية ذات العلاقة بالعبادة أو بالسلوك، لكن هذه الكتابات اعترها عيوب كثيرة في الترجمة أو في النتائج، ولذلك فإن المؤلف يريد أن يتناول الموضوع ويعالجه "من أجل تصحيح هذه الأخطاء، وملء هذه الفجوة في المكتبة الأوروبية، وحتى نُرِيَ علماء الغرب الوجه الحقيقي للأخلاق القرآنية، وذلكم في الواقع هو هدفنا الأساسي من عملنا هذا."[١٣]

على أن المؤلف لا يستبعد حاجة المكتبة الإسلامية لمثل هذا العمل أيضاً، حين يشير إلى أن هذه المكتبة لم تعرف في موضوع الأخلاق إلا مادة من النصائح العملية، أو وصفاً لطبيعة النفس وملكاتها، حسب النموذج الأفلاطوني أو الأرسطي، وبذلك تبقى المكتبة الإسلامية بحاجة إلى دراسة النص القرآني بصورته الكاملة للوصول إلى النظرية الأخلاقية في القرآن.

وفي الحالتين، لا يصل المؤلف إلى هذه النتيجة، حول حاجة كل من المكتبتين: الأوروبية والإسلامية إلى عمل كامل في النظرية الأخلاقية القرآنية، إلا بعد أن يذكّر بالكتابات المتوافرة، ويوثق ما يراه من أهم مراجعها، مما يشهد للمؤلف بالاطلاع والتمكن من التراثين: الإسلامي والأوروبي -في مسألة الأخلاق- على حد سواء.

---

[١١] المرجع السابق، ص٢.
[١٢] المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[١٣] المرجع السابق، ص٤.

وقد تضمن وصف المؤلف لمنهجه في العمل، اعترافه بأن تصوره للمنهج في البداية كان يقتصر على "عرض القانون الأخلاقي المستمد من القرآن وربما من تعليم النبي صلى الله عليه وسلم، وهو المبيِّن الأول، الثقة."[١٤] لكنه عدّل في هذا المنهج بناء على اقتراح أستاذه "لويس ماسنيون"، الذي رغب في أن تتضمن الدراسة تناولَ بعض نظريات المدارس الإسلامية المشهورة. ثم جاء اقتراح ثانٍ من أستاذ آخر هو "رينيه لوسن" بأن يجري مقارنة للنظرية الأخلاقية المستمدة من القرآن ببعض النظريات الغربية، وقد رأى المؤلف أن ما طلباه كان "مقترحات موفقة"، وأن عمله بهذه المواصفات أصبح "أرحب مدى وأعظم توفيقاً،" وأن هذا المنهج يمثل تقارباً بين الثقافات، يأمل أن "يعقبه فهم أرحب مجالاً، ونزوع إلى الإنسانية أكثر امتداداً، حيث تتجمع القلوب، من هنا وهناك، وتتشابك الأيدي لخير بني الإنسان."[١٥]

لقد كان موضوع البحث عند "دراز"، هو ما سمّاه "منظومة الأخلاق في القرآن الكريم." ومع أن الموضوع معروف ومطروق، وهو موضوع قرآني بامتياز، وقد كتب فيه كثير من علماء المسلمين من: الفقهاء، والمتصوفة، والفلاسفة، والمتكلمين...فإن مصطلحات مثل "منظومة الأخلاق"، أو "النظام الأخلاقي"، أو "قانون الأخلاق"، أو "دستور الأخلاق"، أو "النظرية الأخلاقية"، هي مصطلحات جديدة. فلا بد من تعرّف أصول هذه المصطلحات وتطورها في الفكر المعاصر، مع ملاحظة أن مرجعية الفكر المعاصر مرجعية غربية إلى حد كبير. وبذلك أصبح منهج المؤلف في البحث منهجاً مقارناً، فهو يبحث عن "دستور الأخلاق في القرآن الكريم" بمرجعية قرآنية صرفة، وهو يبحث في تراث علماء الأمة الإسلامية، لعل أحداً منهم قد كشف عن هذا الدستور من قبل، وهو ينظر في أدبيات الأخلاق عند الغربيين السابقين والمعاصرين، ويجتهد في تحديد موقعها من "دستور الأخلاق في القرآن الكريم."

على أن من أهم ما يعنينا في نتائج البحث، هو الكشف عن منهج القرآن الكريم في تأصيل موضوع القيم والأخلاق. وهل ثمة منهج أفضل من منهج القرآن هادياً إلى

[١٤] المرجع السابق، ص١٧.
[١٥] المرجع السابق، ص١٨.

المنهج الذي نبحث عنه، أو نسعى إلى تطويره، ليسعفنا في إحسان التعامل مع الفكر المعاصر، وقضايانا المعاصرة؟!

لقد أشرنا في بدء الحديث عن كتاب دراز إلى الجوانب الثلاثة لما سمّاه دراز "أصالة" القرآن في الحديث عن الأخلاق، ولعلنا نختم الحديث بتحديد ما نراه عناصر أساسية في منهج رسالة القرآن في بناء المنظومة الأخلاقية، وذلك على الوجه الآتي:

١. استرجاع التراث الأخلاقي للرسالات الإلهية السابقة، والإشادة بها، وربطها ضمن حلقة متصلة من العناية الإلهية بأجيال البشرية.

٢. تصحيح ما علق بهذا التراث من أخطاء بسبب طول الأمد، والنسيان، والانحرافات، والتحريفات، حتى تبدو منظومة تتصف بالانسجام والتماسك.

٣. توضيح جوانب التنوع في حدود التشريعات الأخلاقية، على اختلاف الزمان، والمكان، والأقوام، وطبيعة الاختلالات التي كان تسود السلوك البشري.

٤. إعادة بناء المنظومة الأخلاقية في صورة جديدة، تجمع بين الثبات والاستقرار لمتطلبات الحياة الأخلاقية من جهة، والمرونة التي تسع مستويات الجهد البشري ودرجاته المتصاعدة من جهة أخرى.

٥. مخاطبة الكينونة البشرية بالتشريعات الأخلاقية، بطريقة تربطها بالفطرة السليمة والعقل الرشيد. فالتكاليف الأخلاقية كلها من المعروف بالفطرة، ومن المقبول بالعقل.

قليلة هي البحوث المنهجية المتميزة، التي يمكن أن تضيء الطريق أمام الباحثين وتوفر لهم نماذج من الإبداع، وتجعل أمر الإبداع ممكناً. وقليلة هي البحوث التي سلكت منهجاً في التأصيل الإسلامي، الذي يستند إلى مرجعية قرآنية. ونحن نرى أن كتاب "دستور الأخلاق في القرآن" للشيخ محمد عبد دراز واحدٌ من هذا القليل، ونلاحظ كذلك أن هذا الكتاب لم ينل حظاً من العناية به، يتناسب مع مستوى أهميته. ولعل في هذا التذكير بعض الوفاء للكتاب وللمؤلف، بعد مرور نصف قرن على وفاته.

بحوث ودراسات

القرضاوي مرجعًا: الفكرة والنشأة والمكونات

معتز الخطيب[*]

مقدمة: يوسف القرضاوي والمرجعية

يشكّل الشيخ د. يوسف القرضاوي علامة على مرحلة تاريخية بارزة في الفكر والفقه والحركة معاً، والكتابة عنه أو دراسة مسيرته وأفكاره شديدة التركيب؛ إذ إنها -إلى حد كبير- دراسة لملامح الفكر الإسلامي المعاصر في تداخله مع الفقه من أجل خدمة هدف واحد هو مرجعية الشريعة، التي تشكل الأساس الذي قامت عليه الحركة الإسلامية التي دُعيت باسم "الإسلام السياسي".

ثم إن دراسة فقه القرضاوي من شأنها أن تقف على المآل الذي وصلت إليه مسيرة الإصلاحية الإسلامية التي بدأها الإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥م) في مصر، وتوارد عليها جيل من العلماء الكبار، يُعدّ القرضاوي من خاتمتهم؛ ففتاويه "تعكس التوجه الاجتهادي، والوعي العميق بالزمن والسياق التاريخي، ومتغيرات الاجتماع لدى الإصلاحية الإسلامية، بعد أكثر من قرن على نهوضها ... وهو أحد الشهود الكبار على تحولات الفقه والسياسة والفكر خلال النصف الثاني من القرن العشرين."[١]

وإلى الشيخ القرضاوي -مع الشيخ محمد الغزالي رحمه الله- يرجع الأثر الكبير في ظهور ما سُمي بالصحوة الإسلامية، التي أعادت الطابع الإسلامي للحياة العامة، من خلال تحويل ميراث الإصلاحية الإسلامية إلى ميراث شعبي جماهيري، الأمر الذي أثار

---

[*] باحث سوري متخصص في قضايا الفكر الإسلامي. يعد أطروحة دكتوراه في علوم السنة النبوية. Alkhateeb2@hotmail.com

[١] نافع، بشير. الشيخ يوسف القرضاوي حارس ميراث الإصلاحية الإسلامية، **صحيفة القدس العربي**، لندن، ٢٠٠٦/٩/٢١م. وسنعود لاحقًا لمسألة صلة القرضاوي بالأفكار الإصلاحية.

العلمانيين العرب، ودفعهم إلى سجال مكثف مع الإسلاميين. وتزعّم القرضاوي مع الغزالي بعض تلك المناظرات العلنية في مصر،[٢] وهي تشبه -من حيث الموضوع- ذلك الجدل الذي دار بين الإمام محمد عبده، والمفكر العلماني اللبناني فرح أنطون (ت١٩٢٢م) في القرن التاسع عشر حول العلمانية أيضًا.

ومع تقادم الزمن وتطورات الحياة، تعاظم دورُ القرضاوي، حتى أصبح يمثل -إلى حدٍّ كبير- الفكر الإسلامي، فغدا فقيهًا مجتهدًا يملك من التأثير والمرجعية ما لا يتوافر لغيره. بل إن واحدًا من أعدائه يقرّ له بأنه يمثل "أباً روحيّاً" لحالة حركية سياسية إخوانية، وبأن اسمه راح يتكرس كـ "بابا للعالم الإسلامي."[٣] ويقرّ آخر بأن القرضاوي وآخرين -كالمودودي وقطب- "استطاعوا إشغال الفكر العربي الليبرالي المعاصر، وصرفه عن الاهتمام بقضايا أكثر حيوية وأكثر جدية ومصيرية."[٤]

والسؤال عن المرجعية المرتبطة بشخصٍ، سؤال غريب عن العالم السُّنِّي، فالفكر الإسلامي السُّنِّي مبنيّ على مرجعية فكر ومنظومة، وليس مرجعية أشخاص. وعلى فرْض تحقق المرجعية لبعض الأشخاص، فإن مرجعيتهم تبقى محصورة للمنتمين إلى جماعتهم أو حزبهم، مثل مرجعية تقي الدين النبهاني (مؤسس حزب التحرير) بالنسبة لأعضاء حزب التحرير مثلاً، أو مرجعية حسن البنا (مؤسس حركة الإخوان المسلمين) للإخوان المسلمين، إلى غير ذلك. لكننا مع القرضاوي في مرحلة متجاوزة لتلك

---

[٢] شهدت فترة الثمانينات بعثًا جديدًا للعلمانية، وتقابلاً حادًّا بين الإسلاميين والعلمانيين. انظر:
- جدعان، فهمي. **في الخلاص النهائي**، عمّان: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٢٤، ١٥٠.
- النابلسي، شاكر. **الفكر العربي في القرن العشرين**: ١٩٥٠/٢٠٠٠م، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠١م، ١٨٦/٢ وما بعدها.

[٣] المقصود هنا:
- عيد، عبد الرزاق. **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٥م، ص٩. وعبد الرزاق عيد يقدم هنا قراءة أيديولوجية معادية للدين أصلاً ممثلاً في القرضاوي، ويستنكر فكرة الحوار القومي الإسلامي ص١٠٣، ويرفض اقتراح الجابري للعقلانية بدل العلمانية ص١٠٨.

[٤] النابلسي، شاكر. **الفكر العربي في القرن العشرين**، مرجع سابق، ١٢٨/٣. وانظر:
- جدعان، فهمي. **في الخلاص النهائي**، مرجع سابق، ص٢٨٢.

المرجعيات الجزئية أو الحزبية، ومرجعية القرضاوي ثابتة لدرجة أن شخصًا مثل حسن نصر الله (الأمين العام لحزب الله) وصف القرضاوي بأنه "يمثل ما يشبه المرجعية عندنا"، ويقصد المرجعية الشيعية، وما هذا إلا لأن تأثيره شمل العالم الإسلامي كله، وبذلك تجاوز المرجعية الحزبية الضيقة، فهو يمارس سلطة راسخة في المجالات العلمية والحركية أيضًا، وعلى مستوى النخب والجماهير؛ إذ يحتفي الرؤساء والحكّام، بما يعكسه ذلك من قوة تأثير، وتحرص معظم المؤسسات أو النشاطات العلمية والخيرية على وجود اسم القرضاوي فيها، بما يمنحه من مصداقية ومشروعية لها، وجماهيرية عريضة.

ولعل مما له دلالة هنا: حضوره وتأثيره في ثلاث قضايا كبرى وقعت مؤخرًا: أزمة الرسوم الكاريكاتورية الدانماركية، وتصريحات بابا الفاتيكان التي سببت أزمة في العالم الإسلامي، ثم المشكلة الشيعية السُّنية؛ إذ كان لتصريحاته النقدية حولها تأثير كبير، حتى تجرّأ بعدها الناس على انتقاد "محاولات التقريب بين السُّنة والشيعة"، لا سيما بعد أن تسلَّم الشيعة السلطة في العراق.

ومن المهم القول هنا: إن المرجعية تتلخص في قوة التأثير والحجم الجماهيري، وإن الأصول الفكرية والفقهية والثقافية للخطاب الإسلامي المعاصر، ترجع في قسمٍ كبير منها إلى صياغة القرضاوي نفسه، فاجتهاداته أصبحت تشكل معتقدات وقناعات جمهور عريض من المؤمنين، وتصدر عنها المشروعية الدينية السائدة.

وبناء على ما سبق، نرى أن مرجعية القرضاوي ليست من نمط المرجعية الشيعية، وهي ليست إلزامية تفرضها البنية (الكهنوتية) كما هو في المرجعية الشيعية، وإنما هي مرجعية اختيارية فرضتها عوامل عديدة كما سنشرحها في هذه الدراسة: شخصية وعلمية وإعلامية وسياسية. فالجمهور الذي يرجع إليه، اختاره طوعًا، دون أن يوجد في الإسلام –وفق المعتقد السنّيّ– ما يفرض اختيار القرضاوي دون غيره، فالأمر المقرر في الشريعة هو مرجعية "العلماء/ أهل الذكر"، لكن ذلك غير مختصٍّ بفرد دون آخر،

ثم إن هؤلاء العلماء ينتمون إلى منظومة فكرية متحدة الأصول والقواعد، ومتواصلة مع تراث العلماء السابقين عبر القرون.

ثم إن المرجعية هنا نابعة من مركّبات عدة متضافرة معًا، من خلال الأدوار التي تقوم بها: الكتابة التي تتوزع على المجال العلمي الأكاديمي الذي يبني معرفة، والتنظير الحركي الذي يسدُّ فراغًا داخل الحركة الإسلامية السياسية، والكتابات الدعوية العامة التي تخاطب الجماهير العامة، والخطابة، والإمامة، والإفتاء، إضافة إلى الأدوار الاجتماعية العامة، والسياسية المتعلقة بالشأن العام، وهذه الأدوار أدت بالقرضاوي إلى ممارسة وظائف مهمة تشكّل "الرأي العام"، كانت تمارسها -تاريخيًّا- "طبقة" تسمى طبقة العلماء،[٥] وذلك قبل نشأة الدولة الحديثة، من خلال المكانة والسمعة التي يحتلها العالم بين أقرانه، ومكانته عند الجمهور الذي يستقبل آراءه وفتاواه، ويعتقد بصحة أفكاره. وفي هذين البعدين تكمن المنزلة الرفيعة، والتقدير، والاحترام الجماهيري الذي يحظى به العالم، ويكفل له نوعًا من الاستقلالية والسند الاجتماعي السياسي. وهذا نفسه متحقق للمرجعية الشيعية، خاصة أن المسلم الشيعي يُقلِّد المرجع في شأنه الديني اليومي، ويدفع له الخُمْس أيضًا، وبهذا تتحقق له الجماهيرية، والاستقلال المالي في موازاة السلطة. لكن ذلك يُوقعه في الوقت نفسه تحت سلطة الجماهير -التي تدفع الخُمْس- وأهوائها.[٦]

فالمرجعية التي نتحدث عنها -إذن- مفارِقة للمرجعية الشيعية من عدة أوجه، وأشد تعقيدًا؛ من حيث إن قبول أفراد الأمة للعالِم وتقليده في أقواله وفتاواه، هو قبول طوعي لا يوجبه قرآن ولا سنّة، ونابع من عوامل عدة تجعل من العالم صاحب رأي، وقادرًا على الجهر به، ولديه الاجتهاد الملائم للواقع العملي الذي يستجيب لحاجة

---

[٥] انظر في ذلك:
- باقادر، أبو بكر. العلماء من الدراسات التاريخية إلى الدراسات الاستراتيجية، **مجلة الاجتهاد** (بيروت)، عدد ٤٧-٤٨، سنة ٢٠٠٠م، ص٣٥ وما بعدها.

[٦] هذا الرأي لعلي الوردي. انظره في المرجع السابق، هامش ص٣٧.

الناس، وقادرًا على الإقناع، وبهذا كله يتحقق اختياره من قبل الناس طوعًا، ويحظى بثقة الجماهير، وهذا نفسه مصدر قوته في مواجهة السلطة نفسها، حين يتخذ موقفًا معارضًا لسياستها.

ثم إن المرجعية الشيعية تنقسم إلى نوعين: مرجعية تقليد وهذه هي السائدة بين جمهور الشيعة الإمامية، ومرجعية عامة وهي التي تسمى "ولاية الفقيه"، ونجد تمثلاتها في إيران، كما يؤمن بها حزب الله في لبنان؛ إذ يجب على المسلم الشيعي فيها أن يقلد "المرشد القائد" في شؤونه العامة (السياسية) وهو هنا علي خامنئي (المرشد الأعلى للثورة الإسلامية الإيرانية). وربما يمكن مقابلة تلك المرجعية العامة بفكرة القرضاوي حول إنشاء مرجعية "عالمية"، تمثلت في الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين الذي لا يهتم بإصدار الفتاوى، بقدر ما يهتم باتخاذ موقف موحد من قبل العلماء تجاه قضايا الأمة الكبرى، فهو هنا يبحث عن سبل تعزيز المرجعية التي يتمتع بها؛ بضمها إلى غيرها فيما يخص قضايا الشأن العام.

واستناداً إلى ما سبق سندرس القرضاوي، ليس بوصفه شخصًا، بل بوصفه شاهدًا على تحولات الفكر الإسلامي المعاصر، وبروز حالة المرجعية كما تشخصت لديه، من خلال تتبع مسارات تكوينه، ومكونات مرجعيته. ولما كان شاهدًا على حالة عامة تمثل خلاصة ما انتهت إليه الإصلاحية الإسلامية في تطوراتها المتعاقبة، كان لا بد من بحث السياق التاريخي الذي جاء فيه، لنضعه ضمنه فكرًا ونشأة وتكوينًا.

أولاً: المرجعية في سياقها التاريخي

سقطت الخلافة الإسلامية في النصف الأول من القرن العشرين، وبعد الاستقلال عن الاستعمار نشأت الدولة الوطنية في العالم العربي، وحين صيغت الدساتير في تلك الدول، وُضع نصٌّ – في معظمها – يفيد بأن دين الدولة الرسمي هو الإسلام، والشريعة الإسلامية هي مصدر رئيس أو المصدر الرئيس من مصادر التشريع فيها. ومع ذلك نشب صراع حادّ بين تلك السلطات والتيار الأصولي حول حقيقة "إسلامية"

الدولة، ونشأت أطروحة "الدولة الإسلامية" التي تتلخص مهمتها في تطبيق الشريعة، وتتفق على هذا المطلب جميع حركات "الإسلام السياسي"، وإن اختلفت في وسائل تنفيذه.

وفي ظل ذلك الصراع والجدل الذي كان يدور معه، كانت فكرة المرجعية تشغل المركز فيه، ففي بعض الأحيان حافظت المؤسسة الدينية على استقلاليتها عن السلطة القائمة، ومارست سلطتها بموازاة السلطة السياسية، وفي أحيان أخرى لجأت السلطة السياسية إلى استتباع المؤسسات الدينية لأجهزة الدولة، فأنشأ منافسوها مرجعيات دينية موازية، كثيرًا ما اكتسبت شعبيتها من استقلالها عن الدولة.

وشكّلت تلك الشريعة الشغلَ الشاغل للشيخ يوسف القرضاوي، فمهمة "الدولة الإسلامية" تطبيق الشريعة، وألّف كتابًا سماه "المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية"، وآخر سماه "شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان"، كما سمّى برنامجه الشهير عبر قناة الجزيرة الفضائية "الشريعة والحياة".

والشريعة هنا هي النظام الشامل؛ بما يعني من إعادة الطابع الإسلامي للحياة، وهو ما يجسّده تعبير "الحفاظ على الهوية" الذي انشغل به الشيخ كثيرًا، فمصطلح "الشريعة" يحمل أبعادًا سياسية، خاصة مع استخدام الحركات الإسلامية له في ظل الصراع على المرجعية.[٧]

وقد شهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين صراعًا على الإسلام: عقيدة وشريعة ومرجعية، ونشب بين الأنظمة القائمة وحركات ما سمي بـ "الإسلام السياسي"، كما نشب بين الإصلاحيين والتقليديين والأصوليين، ولا يزال ذلك الصراع قائمًا عبر أشكال مختلفة. ومردّ ذلك كله مساحة التصورات وعالم الأفكار،

[٧] يعزو برنار بوتيفو شعبية مصطلح "شريعة" إلى الثمانينات، ويوضح أن مدلوله شموليّ. انظر:
- بوتيفو، برنار. **الشريعة الإسلامية والقانون في المجتمعات العربية**، ترجمة فؤاد الدهان، القاهرة: دار ابن سينا للنشر، ط١، ١٩٩٧م، ص٢٩.

وفي القلب منه تقع مسألة المرجعية التي يتم التنازع فيها وعليها، وتحديدًا في العالم السُّنِّي.

وبالرغم من كل ما قيل وحدث من صراع حول المرجعية، بين دعاة العلمانية ودعاة "الإسلام الشامل"، فإن الدولة "الوطنية" التي أقرت في دستورها بأن الدين الرسمي لها هو الإسلام تبعًا لواقع مجتمعاتها، لم تستطع أن تلغي مرجعية الشريعة من دستورها مع جهودها في العلمنة لاحقًا،[٨] ولكن الذي حدث أنها قامت بتضييق مجال تطبيق الشريعة عمليًّا في حدود الأسرة والمواريث والوقف، وسعت إلى استثمار الدين في مجالين: الأول في حاجاتها السياسية لتدعيم سلطانها، وتأمين التوازنات السياسية اللازمة لاستتباب أمنها، وإضعاف القوى المناوئة لها، فهي تارة تستخدم المثقفين التحديثيين ضد الإسلاميين، وتارة تستخدم الإسلام ضد المثقفين التحديثيين، بحسب مؤشر التهديد الذي يشكله الخصم.

والمجال الثاني: أن الدولة لم تكن تهتم كثيرًا بامتلاك خطاب إسلامي، لكنها أدركت أن ثمة وعيًا إسلاميًّا خارج منظومة الدولة يؤسس خطابًا شاملاً وموازيًا لها، بل ويطرح مقولة "الدولة الإسلامية" ويريد الحلول محلها، ولا يمكن لها مواجهة هذا التهديد الذي تمثله الجماعات الإسلامية السياسية إلا بتكوين خطاب إسلامي خاضع لها، ومنتظم في جهازها، وبهذا فهي تسعى إلى احتواء الإسلام عن طريق الاستيلاء على المؤسسة الدينية، وإدارة الشأن الديني، وتحويل القيادة الدينية إلى "مناصب" حكومية مندرجة في جهاز الدولة الحديث. والدولة هنا تظهر من وراء المؤسسة الدينية صاحبة الخطاب المتسامح، والمنشغل بالشعائر اليومية، والعبادات التي تنحصر في إطار المسجد،

---

[٨] يقول شاخت: "وظل المبدأ القائل بأن الإسلام من حيث هو دين ينبغي أن ينظم الناحية القانونية في حياة المسلمين، قائمًا لا يتحداه أحد". انظر:
- شاخت، جوزيف. بوزورث، وكليفورد. **تراث الإسلام**، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، الكويت: عالم المعرفة، ط٣، ١٩٩٨م، ٢/٩٧.

ومن ثم فهي تواجه إسلام الحركات السياسية بإسلام المؤسسات الحكومية، على اعتبار أن ذلك مخالف لروح الإسلام الذي تحتويه هي في جهازها.[٩]

تاريخيًّا، انضوى الفقيه السُّنِّي التقليدي في مشروع دولتي الخلافة والسلطنة في تقسيمٍ للعمل؛ إذ قوّى من جانبه أحياناً وأضعفه أحياناً أخرى، بحسب تطورات الوضع السياسي وتعاملات السلطة معه. ومع ذلك فقد حافظ على استقلال كبير؛ لعوامل عدة، فلم يكن ثمَّ صراع على السلطة بالشكل الذي شهدته "الدولة الوطنية" الحديثة، ولم يكن ثمّ صراع على المرجعية المنقسمة التي هي من مواريث الاستعمار و"صدمة الغرب"، وكذلك لم يكن ثمّ "جهاز" للدولة يسيطر على مفاصل الحياة اليومية للناس، ويحوّل المسألة الدينية إلى "مناصب" حكومية، فضلاً عن أن الفقيه كان يتمتع باستقلال ماليّ عن طريق "الحُبُوس" والوقف.

لكنّ التراكم التاريخي ومنهج التلقي العلمي، وتوالي العصور ومتغيرات الوقائع، أرست تقليدًا علميًّا بناه السابقون وتوارد عليه اللاحقون، حتى تَشَكل في منظومة كلية مستقرة إلى حدٍّ كبير، سُمّيت بـ "التقليد"، الذي تمّ التنظير له أيضًا في كتب الفقه مع استقرار المذاهب السُّنية، وحين جاءت حركة الإصلاح الإسلامي اصطدمت بهذا التقليد، وكان أبرز من يمثله ويحميه، المؤسسة الدينية المتمثلة في الجامعات العريقة وخريجيها، كجامعة الأزهر وجامعة القرويين.

ومنذ أواخر القرن التاسع عشر، تعرّضت المؤسسة الدينية لتحديات تمثلت في: الإصلاحيين الذين أرادوها أن تنفتح على الغرب، والسلفيين الذين أرادوها أن تعود إلى إسلام القرون الأولى، واشتدّ الهجوم على المؤسسة الدينية في الستينات في ظل

---

[٩] قارن بـ:
- غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والدين**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٤م، ص٢٦٧-٢٦٨.

الصراع بين الإسلاميين والأنظمة، واستتباع الأنظمة للمؤسسة الدينية، أو ضعفها بسبب إلغائها عند بعض الأنظمة.[١٠]

وبذلك ضعفت المؤسسة الدينية، مما هيَّأ لظهور مرجعيات موازية تحظى بجماهيرية واسعة، وتتسم بالمصداقية، وتستجيب لأسئلة العصر واحتياجات مسلمي اليوم، في ظل تلك الصراعات التي كانت دائرة، وتهديدات الهوية مع التغريب، وتهديدات الوجود مع إلغاء الخلافة، وغياب الإطار الجامع للأمة، وقد كانت المؤسسة الدينية التقليدية متهمة بالجمود، والمحافظة الشديدة، وعدم القدرة على مواءمة العصر، فضلاً عن اهتمامها بالشعائر فقط.

وفي هذا السياق تظهر دلالة محاولة الإخوان المسلمين إنشاء مرجعية فقهية مستقلة عن الأزهر الذي ضعف كثيرًا،[١١] وتحول إلى "مؤسسة للدولة" بعد أن كان -تاريخيّاً- أشبه "بمؤسسة للأمة"، وبدا ذلك مع الشيخ سيد سابق صاحب "فقه السنة"، الذي قدّم له حسن البنّا، ويُعدّه الشيخ القرضاوي من شيوخه،[١٢] بل إن القرضاوي أوّل ما درّس الفقه في قريته درّسه "على طريقة فقه السنة،"[١٣] وهي الطريقة الخارجة على "التمذهب" الذي كان سائدًا عبر عصور التقليد؛ إذ يتم فيها التقيّد بمذهب محدد من المذاهب الفقهية الأربعة التي كانت سائدة في الأزهر آنذاك. ومن الجدير بالذكر أن

[١٠] يميز رضوان السيد بين عدة أنماط لعلاقة الدولة بالمؤسسة الدينية: النمط الأصولي، والنمط المحايد، ونمط الجفاء بين الدولة والمؤسسات الدينية. انظر:
- السيد، رضوان. الأصولية الإسلامية: الفعالية والعلاقة بالدولة في العالم العربي، **صحيفة الحياة اللندنية**، ٢/٤/٢٠٠٥.

[١١] وصف فهمي هويدي القرضاوي بأنه "أهم مرجع ديني من أهل السُّنة في زماننا"، واعتبر سيد القمني -وهو علماني- ذلك "خلعًا للإمامة الدينية عن الأزهر ومنحها للإخوان المسلمين ممثلين في عضوهم المرجعي القرضاوي". انظر:
- القمني، سيد. **مجلة روز اليوسف**، القاهرة، عدد ٣٩٨١، ٢٥/٩/ ٢٠٠٤م. وهو منشور على صفحته الشخصية على الإنترنت.

[١٢] انظر:
- القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢م، ٤١٥/١.

[١٣] المرجع السابق، ٢٣٧/١.

كتاب "فقه السُّنَّة" كان يلقى نقدًا عنيفًا من قبل التقليديين، بل إن بعض أساتذة القرضاوي كان يحذِّر منه، وما تحمّس لتلك الطريقة إلا السلفيون الذي خرجوا على التقليد المذهبي، حتى إن الشيخ ناصر الدين الألباني المحدّث السلفي كان قد خرّج أحاديث كتاب "فقه السُّنَّة."[١٤]

وتبدو فكرة المرجعية كذلك حاضرة في وعي الشيخ القرضاوي في ثنايا رفضه لمنصب "المرشد العام للإخوان المسلمين"؛ إذ كانت علة رفضه أنه يريد أن يكون مرشدًا للمسلمين وليس للإخوان المسلمين فقط.[١٥]

والمرجعية التي يتم الصراع عليها، تقوم في الإسلام السُّني -في تكوّنها ومسارها التاريخي- على مرجعية فكرية غير مرتبطة بأشخاص. وأسهم في ذلك وجود السلطة الإسلامية -تاريخيّاً- التي يتمتع فيها الفقه الإسلامي -على اختلاف مذاهبه- بسلطة واسعة وفاعلية كبيرة في المجتمع، واتسع نطاق تلك المرجعية المرتبطة بمنظومة فكرية تشكلت نتيجة تراكم معرفي تاريخي، تَوَارَد عليه علماء كثيرون. لكن ممارسات الإصلاحية الإسلامية أدت إلى خلخلة تلك المنظومة، ثم جاءت ممارسات "الإحيائية الإسلامية" في ظل "الدولة الوطنية"، فأدت إلى نشوء اجتهادات وأطروحات عديدة، بعضها عنيف.

كما أن التقنيات الحديثة للدولة أوجدت علاقة جديدة بين الأفراد والقانون، ونشأت ثنائية القانون والشريعة، في حين كانت الشريعة الإسلامية أفضل تعبير عند الناس عن تلك الثقافة القانونية، و"في ظل الأنظمة القانونية الجديدة التي طبقتها الدول، وسهّلت بموجبها حصول الفرد على المواطنة، أصبحت الثقافة الإسلامية أقلّ وضوحًا

[١٤] المرجع السابق، ٢٣٧/١، كتاب الألباني: تمام المنة في التعليق على فقه السنة، ويقول في مقدمته: "ولقد كان صدور هذا الكتاب -فيما أرى- ضرورة من ضرورات العصر الحاضر".

[١٥] كان هذا في المرة الثانية التي عُرض عليه فيها المنصب، وهو ما تحدث عنه في لقاء خاص عبر قناة دريم المصرية في برنامج "العاشرة مساء" سنة ٢٠٠٦م. ولم يتبلور هذا الموقف حينما رفض المنصب للمرة الأولى، فلهجة رفضه هناك مختلفة. انظر:

- القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ٣٨٠/٣.

في المجالات العامة التي تشرف عليها الدولة، وفقدت الشريعة جانباً من قوتها كمرجعية جماعية أساسية،"[١٦] وهو ما جاءت الصحوة الإسلامية لتعيد بناءه، وكان أحد مجالات تكوّن المرجعية الناشئة والموازية للمؤسسة التي اندمجت في ذلك النظام، وقبلت بتحجيم دورها، والاختصاص بالشعائر، حتى إن التسمية التي أطلقتها بعض الدول -كسوريا مثلاً- على أولئك الذين يقومون بتلك المهام هي "أرباب الشعائر الدينية".

ثانياً: القرضاوي .. بدايات النشأة ومسارات التكوين

نشأ القرضاوي في قرية متواضعة من قرى الريف المصري، كان يغلب عليها "التقليد" الفكري والاجتماعي والمدني، لكن ملامح النجابة كانت بادية عليه منذ صغره، حتى إن عددًا ممن حوله تفرّسوا له بمستقبل جيد،[١٧] ورافقه هذا سائر حياته؛ ففي المرحلة الثانوية لم يستبعد أحد شيوخه أن يصبح القرضاوي شيخًا للأزهر،[١٨] وبعد رجوعه من رحلته الشامية قال له الشيخ الفضيل الورتلاني أحد علماء الجزائر: "إن حسن البنا عنده قدرات ليست عندك، وأنت عندك قدرات ليست عنده، ومجموع مواهبك يؤهلك لتقوم بدور، فلا تنسحب منه ولا تبخس نفسك حقها."[١٩] وعندما قرأ الدكتور محمد المبارك (عميد كلية الشريعة بدمشق ومن مؤسسي جماعة الإخوان المسلمين فيها، ت١٩٨١م) مسودة كتابه "الحلال والحرام" قال: "قد تعرفت على عالم جديد له مستقبله إن شاء الله."[٢٠]

إن العامل الأول من مؤهلاته الشخصية ماثلٌ في نبوغه الذي بدت ملامحه مبكرة في حياته، من الجِدّ والاجتهاد والانصراف إلى العلم، ثم ممارسة الدعوة، فهو تصدى

---

[١٦] بوتيفو، برنار. **الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٧.
[١٧] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١/٢٩، ١٦٢.
[١٨] المرجع السابق، ١/٢١٠ وكان هذا تعليقًا على أمنية القرضاوي نفسه.
[١٩] المرجع السابق، ١/٤٨٤.
[٢٠] المرجع السابق، ٢/٢٩٥.

للقيادة مبكرًا في مناسبات عدة،[٢١] وكان زملاؤه في المعهد يحتكمون إليـــه، ويعدّونـــه مرجعًا لهم إذا اختلفوا في مسألة علمية،[٢٢] كما اختاره طلاب كلية أصول الدين رئيساً لاتحاد الطلبة.[٢٣] وهذه الزعامة التي بدت أماراتها عليه منذ نشأته، تتطلـــب مـــؤهلات كانت متوافرة فيه؛ من القدرة على مخاطبة العقل الجمعي للناس، والمقدرة الخطابية على التأثير فيهم واستمالتهم.

ومما يدخل في المؤهلات الشخصية أيضًا، تلك النوازع "غير التقليدية" التي بـــدت لديه، ونمت بعد ذلك لعوامل عديدة.

ومما يلفت النظر، أن القرضاوي تعرّف مبكرًا على الإمام المتكلم الفقيه الصـــوفي أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، فأول ما قرأه القرضاوي هو كتاب "إحياء علوم الدين" -وهو كتاب في التصوف وتربية النفس- وداوم على قراءته زمنًا،[٢٤] واصطحبه معـــه عندما اعتقل لأول مرة سنة ١٩٤٩م،[٢٥] بل إن القرضاوي يرى الإمام الغزالي "شـــيخه الأول."[٢٦] وفي ظل الأجواء التقليدية التي كان يعيشها القرضاوي، وفي مثل هذه السنّ المبكرة، لم يكن متاحًا له أن يخرج عن محيطه كثيرًا؛ إذ إننا نجد أن أول درس ألقـــاه في السنة الثانية الابتدائية من المعهد الديني كان عن "التوبة من المعاصي،"[٢٧] وأول خطبـــة ألقاها كانت في السنة الرابعة عن "الشكر لله،"[٢٨] وواضح تأثير كتاب "إحياء علـــوم الدين" فيهما، من حيث الموضوع والمضمون. واستمر هذا التوجه الوعظي حتى المرحلة الثانوية، التي بدأ فيها بتدريس الفقه في القرية، وأدخل على تدريسه بعض التعديلات؛

---

[٢١] المرجع السابق، ٢١٤/١، ٢١٨.
[٢٢] المرجع السابق، ٢١٩/١.
[٢٣] المرجع السابق، ٤٥٢/١.
[٢٤] المرجع السابق، ٢٨/١-٢٩، ١٦٢، ١٧٣.
[٢٥] المرجع السابق، ٣١/١.
[٢٦] وذلك في مقدمة كتابه "**الحياة الربانية والعلم**"، القاهرة: مكتبة وهبة.
[٢٧] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١٧٤/١.
[٢٨] المرجع السابق، ١٧٨/١.

إذ ابتعد عن الحشو والتطويل، وتبنى التيسير والتخفيف، و لم يلتزم بمذهب أهل القرية الشافعي، بل لم يلتزم بمذهب على طريقة الشيخ سيد سابق.[٢٩]

إن هذه التطورات في تَشَكُّل الشيخ القرضاوي ونشأته، تكشف عن نزعة نقدية واضحة، ابتدأت من نقده لكتاب "إحياء علوم الدين" أثناء قراءته له؛ إذ كان يعترض على بعض ما جاء فيه من مبالغات وغلو،[٣٠] ومن ذلك مناقشاته مدرسيه في المعهد الديني التي استمرت لاحقًا إلى الكلية، فهو يصف نفسه فيقول: "أنا بطبيعتي أحب أن أفهم، وأحب أن أناقش، ولا آخذ كل شيء قضية مسلّمة،"[٣١] ويقول في موضع آخر: "وكنت على فطرتي وطريقتي أناقش وأسأل في كل ما لا يقتنع به عقلي أو يطمئن إليه قلبي،"[٣٢] وقد صاحَبَتْهُ هذه النزعةُ سائرَ حياته في مواقفه وآرائه.[٣٣]

إلى جانب النزعة النقدية، ثمة نزعة نحو المعاصرة، وهي التي بدت من طريقته في تدريس الفقه في المرحلة الثانوية، فلم يكن مرتاحًا للكتب المؤلفة في علم الفقه، وطريقة تدريسه في المرحلة الابتدائية؛ ففقه المعاملات كان "لا صلة له بما يجري في الحياة وما يحدث في واقع الناس،" بل "بعض العبادات أُدّيت إلينا ميتة مثل الزكاة والحج."[٣٤] وكذلك علم التوحيد أو العقيدة؛ فالمنهج الذي يدرس على أساسه "منهج قديم من آثار عصور التراجع والتخلف في الحضارة الإسلامية، وهو يقوم على افتراضات معينة

---

[٢٩] المرجع السابق، ١/٢٣٥-٢٣٧.

[٣٠] المرجع السابق، ١/٣٠.

[٣١] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١/٢٠٥. وانظر مناقشاته لأساتذته في المرجع نفسه ١/٢٠٢؛ إذ ناقش محمود الدفتار مدرس الفقه الحنفي بخصوص الأضرحة التي تقام للأولياء، و ناقش الشيخ الشعراوي في البلاغة ١/٢٠٥، وناقش التحريريين ١/٤٧٢، واصطدم بأستاذ التفسير ١/٤١٠، و اصطدم كذلك بأستاذ الحديث ١/٤٩٠.

[٣٢] المرجع السابق، ١/٢٨٤.

[٣٣] انظر تفسيره للمولد النبوي في قريته في المرجع نفسه، ١/٣٣، وموقفه من ركوب الجنّ للإنسان ١/٤٧، ورفضه للجبرية ١/١٧١. ويقول في ١/٢٨٤: "المناقشة جزء من كياني".

[٣٤] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١/١٨٥.

وفلسفة معينة لم تعد موجودة أو مؤثرة في حياتنا العقلية ... وهي مكتوبة بلغة لا تلائم هذا العصر، ولا تعالج مشكلاته العقلية."[٣٥] وكذلك التفسير.

إن نزعة المعاصرة تلك، إلى جانب النزعة النقدية، حالتا دون أن تكون ثمرة معايشة القرضاوي لكتاب "إحياء علوم الدين" هي العزلة، فهو قد استصحب من "الإحياء" الأثر الرباني بمعنَيَيْه: التربوي والروحاني، فولّد لديه تلك النزعة الربانية،[٣٦] التي نمّاها شيوخه من بعدُ. فمنذ نشأته في القرية ثم التحاقه بالمعهد الديني، وكلية أصول الدين، وانتظامه ضمن الإخوان المسلمين، نجده يحتكّ بأشخاص لهم نزعة صوفية واضحة، وأعتقد بأن كتاب "الإحياء" الذي عايشه، والإمام حسن البنا الذي أعجب به أيما إعجاب، تركا أثرًا كبيرًا في تنمية الجانب الرباني لديه، فهو يصف حديث البنا بأنه "حديث نوراني، يحمل نفحة روحية، تخاطب القلوب، وتزكّي النفوس، وتسعى إلى الرقي بالإنسان من دنيا الطين والحمأ المسنون، إلى عالم ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾، (الحجر: ٢٩)"[٣٧] ويصف علاقة البنّا بأنصار دعوته بأنها "علاقة الشيخ بمريديه من الناحية الروحية."[٣٨]

وهذه النزعة كادت تسترها نزعته النقدية، حتى إن شيخه البهي الخولي (من الإخوان المسلمين) فوجئ بكتابَي القرضاوي: "العبادة في الإسلام" و"الإيمان والحياة"، وقال له: "كيف خبّأت عنا هذه الروحانية العميقة بمناقشاتك القديمة التي جعلتنا نفهمك على غير حقيقتك؟"[٣٩] وكان البهيّ قد تحدث عمّا أسماه "الروحانية الاجتماعية" في كتابه "تذكرة الدعاة"، وهو ما أفاد منه القرضاوي الذي انتظم معه في

---

[٣٥] المرجع السابق، ١/٢٢٢-٢٢٣.

[٣٦] وهو ينقل عن أبي الحسن الندوي أنه قال: "أنا مع الربانية ولست مع الرهبانية"، المرجع السابق ١/٢٨٤. والربانية تعبير قرآني، يستعمل للدلالة على التعبد الكثير لله، وتزكية النفس وتطهيرها من النقائص، والتخلق بأخلاق الله، أو كما جاء في الحديث النبوي: "أن تعبد الله كأنك تراه". فالربانية نزعة صوفية سلوكية.

[٣٧] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١/٢٩٣.

[٣٨] المرجع السابق، ١/٣٤٧.

[٣٩] المرجع السابق، ١/٢٨٤.

"كتيبة الذبيح"؛ إذ كان همّ البهي فيها توجيه الطلبة توجيهًا روحيًّا وسلوكيًّا.[٤٠] وحين نقد القرضاوي تعليم الأزهر قال: إن دروسه "كلها تشكو من الجفاف الروحي."[٤١]

وممن تأثر بهم القرضاوي في هذه النزعة سعيد رمضان، صهر البنا، الذي وصفه القرضاوي بأنه "يتمتع بروحانية دافقة، وعاطفة قوية،"[٤٢] ومن شيوخه الشيخ عبد الحليم محمود (أحد شيوخ الأزهر، تخرج في فرنسا) "وقد كان رجلاً متصوفًا: فكرًا وعاطفة وعملاً،"[٤٣] والشيخ محمد الأودن (أستاذ الحديث في كلية أصول الدين) الذي يقول عنه: "كان يتدفق إيمانًا وروحانية، ... وهو يعطي جليسه شحنة روحية قوية."[٤٤]

لم تكن المؤهلات الشخصية وحدها كافية، ما لم تتوافر لها البيئة المساعدة على تنميتها واستثمارها، وهو ما توافر للقرضاوي حين التحق بحركة الإخوان المسلمين، فانجذب إلى مؤسسها حسن البنا منذ وقعت عينه عليه، واستمع إليه. فالقرضاوي الذي كان يتململ من النمط التقليدي في قريته، صادف مع حسن البنا حديثًا جديدًا أصيلاً لا عهد له بمثله. ونراه يقول: "لقد وعيته وهضمته وأكاد أحفظ كلامه كله لشدة وضوحه وتركيزه وبلاغته،"[٤٥] و"كان الرجل مشرقًا متألقًا كأن كلامه تنزيل من التنزيل، أو أقباس من أضواء النبوة،"[٤٦] وبلغ من تأثره به أنه "منذ تلك الليلة بات حريصًا كل الحرص على الاستماع إلى الشيخ البنا،" بل إن القرضاوي منذ سمع البنا في السنة الأولى الابتدائية من المعهد الديني، عدّ نفسه واحداً من الإخوان، لكنه انضم

---

[٤٠] المرجع السابق، ٣١٨/١. وتحدث الشيخ القرضاوي في كتابه "الحياة الربانية والعلم" عن منهجه في التصوف، وأثر الإخوان المسلمين في توجهه الصوفي.

[٤١] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ٢٣٤/١-٢٣٥.

[٤٢] المرجع السابق، ٣٠٢/١.

[٤٣] المرجع السابق، ٤١٢/١.

[٤٤] المرجع السابق، ٤١٣/١. وانظر ما كتبه عن تأثيرهما في توجهه الرباني، في كتابه "الحياة الربانية والعلم".

[٤٥] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١٦٠/١.

[٤٦] المرجع السابق، ٢٤٥/١.

إليهم في السنة الرابعة الابتدائية.[٤٧] وكان يحرص دوماً على اللقاء بالبنا لشدة تعلقه بـه "تعلق المريد بالشيخ،"[٤٨] وكان قلما يجده.[٤٩]

وفي الحقيقة أن التحول الذي طرأ على القرضاوي الذي كان يقرأ "إحياء علـوم الدين"، ويخطب عن "الشكر لله"، و"التوبة"، ويجدّد في الفقه في حدود عدم الالتـزام بمذهب معين، واختصار الحديث عن أحكام المياه والطهارة ونحوها، إلى الحديث عـن "الإسلام الشامل"، إنما طرأ عليه بعد انتظامه في سلك الإخوان المسلمين، وتحديدًا منذ أن استمع إلى حسن البنّا.

والقرضاوي نفسه يقرّ بذلك حين وقف "وقفة تأمل مع الإخوان"؛ إذ رأى أنـه حقق -بانضمامه إليهم- "مكاسب دينية ومعرفية كبيرة"، فدعوة الإخـوان يصـفها بقوله: قد "وسّعت أفقي بفهم الإسلام فهمًا شاملاً كما شرعه الله تعالى، ... ولم يعد مقصورًا على أداء الشعائر كما كنت أتصور من قبل ... وأسقطت عني فريضة العمل الجماعي لنصرة الإسلام ... لتحقيق الأهداف الكبرى للأمة الإسلامية بعد أن هدمت الخلافة الإسلامية، ولم يعد للأمة خليفة ولا إمام، ولا رباط ولا نظام... وانتقلتُ مـن مجرد واعظ ديني في القرية أو القرى المجاورة إلى داعية إسلامي. فلم يعد همّي محصـورًا في الحفاظ على التدين الفردي في نفس المسلم ... وبانضمامي انتقلتُ مـن الهمـوم الصغيرة إلى الهموم الكبيرة، ومن المطامح التي تتعلق بشخصي إلى الآمال الـتي تتعلـق بأمتي ... ومما استفدته الخروج من العزلة التي فرضت على أبناء الأزهر نتيجة التعلـيم المزدوج."[٥٠] أي: الديني والمدني.

ويتبدى من أطروحة "النظام الشامل" كل مقولات الخطاب الإسلامي المعاصـر، وهي كذلك تختصر أمرين: خطاب الشيخ القرضاوي المحكي والمكتـوب، وكـذلك

---

[٤٧] المرجع السابق، ١/١٧٨.
[٤٨] المرجع السابق، ١/٢٤٢.
[٤٩] المرجع السابق، ١/٢١٥، وانظر: ١/٢٨٦، ٣٤٩.
[٥٠] ١/٣١٤-٣١٦، باختصار مع الحفاظ على ألفاظه.

دوره ونشاطه العملي، وهو ما يعكس مدى التحول الكبير منذ أن استمع إلى البنّا، ثم انضمامه إلى دعوته بعد ثلاث سنوات.

وحين سأل الصحفي والروائي المصري إحسان عبد القدوس (ت ١٩٨٦م) حسنَ البنا عن فكرة الإخوان سنة ١٩٤٥م، أجابه بأنه "وجد القائمين على أمر الإسلام قد عجزوا عن تطبيقه تطبيقاً صحيحًا، فالإسلام ليس دينًا فحسب، ولكنه نظام سياسي واقتصادي واجتماعي."[٥١] وفي سنة ١٩٤٧م أصدر البنّا مجلة "الشهاب" التي بيّن في مقدمتها أن أول ما تعنى به من القضايا: "عرض الأحكام الإسلامية عرضًا مبسطًا شاملاً يوافق أسلوب العصر، ومحاولة تقديم الإسلام بوصفه نظامًا اجتماعيًّا كاملاً (في مقابلة الرأسمالية والشيوعية) لا ديناً نظرياً لاهوتياً فحسب، والدفاع عن أحقية عقيدة الإيمان بالله (في مواجهة الفلسفات المادية) ..."[٥٢] وكان الهدف من هذه المجلة تثقيف الإخوان ومن تأثر بهم. وفي الواقع إن هذه البنود نفسها تلخص توجهات القرضاوي نفسه، فحين بدأ يدرس الفقه في المرحلة الثانوية -وكان قد انتظم في سلك الإخوان- اتجه به إلى حياة الناس وبلغة العصر، ثم انصرف لاحقاً لنصرة "الإسلام الشامل"، ومقارعة الفلسفات المادية التي تناهض الإيمان، والعلمانية التي تناهض فكرة النظام الشامل.

و لم يقتصر التأثر على البنّا وحده، فهذه الأفكار أضحت فلسفة جماعة عريضة، تقودها نخبة مفكّرة، ومن بينها الشيخ محمد الغزالي رحمه الله -شيخ القرضاوي- الذي كان يكتب في مجلة "الإخوان المسلمون" الأسبوعية مقالات عن قضية العدالة إسلاميّاً، في مواجهة ما يكتبه الشيوعيون والماركسيون عن فقدان العدالة، ثم في كتبه "الإسلام والأوضاع الاقتصادية" و"الإسلام والمناهج الاشتراكية"، و"الإسلام المفترى عليه بين

[٥١] وذلك في **مجلة روز اليوسف** في عددها الصادر في ١٢ سبتمبر، ١٩٤٥م. انظر كذلك:
- القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١/٢٤٩.

[٥٢] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١/٢٩٨.

الشيوعيين والرأسماليين"، و"تأملات في الدين والحياة"، وغيرها. بل كان الغزالي مع بعض الأزهريين قد أنشؤوا "لجنة النشر للأزهريين" شعارها "الدين في خدمة الشعوب"، ردًّا على الماركسيين الذين يقولون: "الدين أفيون الشعوب."[٥٣] والغزالي نفسه كان قد انتقد المؤتمر الوطني الكبير الذي دعا إليه عبد الناصر سنة ١٩٦٢م لتأييد التحول الاشتراكي، وتحدث الغزالي عن "وجوب تميزنا بتشريعنا وقيمنا وآدابنا وأزيائنا،"[٥٤] وكتابات الغزالي هذه تركت أثرًا في كتاب المفكر والأديب الإخواني سيد قطب أيضًا "العدالة الاجتماعية"، فقد كانت مراجع مهمة استند إليها.

ومن الشيوخ الذين كانت للقرضاوي صلة قوية بهم، المفكر الإخواني د. محمد البهيّ، وقد عمل معه القرضاوي حين كان البهي مديرًا عامًّا للثقافة الإسلامية بالأزهر في عهد شيخ الأزهر الشيخ محمود شلتوت،[٥٥] وكان البهي من أنصار فكرة "الإسلام الشامل" أيضًا، بل من أبرز دعاة الحل الإسلامي، فهو يربط بين ثلاثة من أبرز كتبه، وهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، والفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، والفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، فقد رأى أن الأول يوضح مواجهة المسلمين للفكر الإغريقي في القرن التاسع الميلادي، والثاني يوضح مواجهة المسلمين للفكر العلماني الصليبي في القرن التاسع عشر، والثالث يوضح مواجهة المسلمين للفكر الماركسي اللينيني الإلحادي في القرن العشرين.[٥٦] وقد حارب ما أسماه "هجوم الأيديولوجيات القادمة أو المستقدمة" في كتابه "الإسلام في الواقع الأيديولوجي المعاصر" الذي صدر سنة ١٩٦٨م، أي قبل كتاب القرضاوي "الحلول المستوردة".

---

[٥٣] المرجع السابق، ٤٢١/١.
[٥٤] المرجع السابق، ٤٢٥/١.
[٥٥] المرجع السابق، ٤١٣/١.
[٥٦] انظر:
- البهي، محمد. **الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١٩٨٢م، ص٥-٦. يشار إلى أن الطبعة الأولى لهذا الكتاب صدرت ١٩٤٧م، وكتابه الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار صدر سنة ١٩٥٧م.

وكان أحد أهم تجليات فكرة "النظام الشامل" هو الاهتمام بالمسألة الوطنية، التي كانت مدخلاً للمسألة السياسية، والتفريق بينهما هو ما ألحّ عليه حسن البنّا في حواره مع الكاتب الصحفي محمد التابعي سنة ١٩٤٦م، حين قال له التابعي: "ولكنكم دون شك تحولتم في السنوات الأخيرة إلى ناحية النشاط السياسي!. قال البنّا: النشاط الوطني تقصد، فما لنا بالسياسة علاقة. ولقد حرصنا دائمًا على ألا نحتكّ بالأحزاب ولا بالهيئات، فلما نشبت الحرب حرصوا هم على أن يحتكوا بنا، وتولدت من الاحتكاك الشرارة التي لفتت إلينا الأنظار."[٥٧]

وشغل الاهتمام الوطني مكانًا بارزًا في فكر البنّا ودعوته، فقد كان يتحدث عن واجب الأمة المسلمة نحو مقاومة المشروع الصهيوني، ومثّلت قضية فلسطين بالنسبة له قضية مركزية، وكان يعقد مؤتمرات للإخوان المسلمين في عواصم المديريات في مصر؛ لشرح الأهداف الوطنية التي كان الشعب يطالب بها بعد الحرب العالمية الثانية، وفي أحد تلك المؤتمرات تحدث نصيف ميخائيل –وهو باحث قبطي مصري كان يصطحبه البنّا معه في مؤتمراته المختلفة– عن قناة السويس وحق مصر فيها، وكان البنّا أشرك بعض الأقباط في اللجنة السياسية لجماعة الإخوان، وقد شرح البنا في ذلك المؤتمر ثلاثة أمور عبّر عنها بقوله: "قضيتنا، وسيلتنا، دعوتنا"، قال: "أما قضيتنا فأقصد بها الوطن الصغير والكبير والأكبر" وعنى بالوطن الصغير وادي النيل: مصر والسودان، وحدد الهدف القومي بالنسبة لهما بأمرين: جلاء الإنجليز عن وادي النيل، وتركه لأهله يحكمونه، وقصد بالوطن الكبير الوطن العربي من الخليج (الفارسي) إلى المحيط الأطلسي، والوطن الأكبر قصد به الوطن الإسلامي من المحيط الهادي إلى المحيط الأطلسي، أو من جاكرتا إلى الرباط، وتحدث البنّا عن أندونيسيا وضرورة تحريرها من الاستعمار الهولندي، وضرورة تحرير تونس والجزائر ومراكش (أي المغرب).

---

[٥٧] نشر هذا الحوار في **مجلة "آخر ساعة"** في عدد ٥ مارس ١٩٤٦م، وانظر:
- القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١/٢٥٥-٢٥٦.

أما وسيلتنا فإنها تبدأ بالمفاوضة، إلى المقاطعة، إلى الجهاد إن لم تُجْدِ الوسائل الأخرى.

وقد أوردتُ هذا الكلام -على طوله- لشدة أهميته في عمق الوعي الوطني والإسلامي فيه، كما أن هذه الكلمة كان لها أبلغ الأثر عند القرضاوي الذي كان يستمع إليها في ذلك الحين،[٥٨] ومن اللافت جدًّا تعليقه على كلام البنّا بخصوص الوطن الكبير؛ إذ قال: "وكان كلام البنا أول كلام محدد أعرف به حدود الوطن العربي" وتعليقه على كلام البنا عن الوطن الأكبر؛ إذ قال: "وكان هذا أول تحديد للوطن الإسلامي أسمعه."

وما كان الإلحاح على المسألة الوطنية قاصرًا على المؤتمرات، فالبنا كان يستثمر المنابر المختلفة لشرح ذلك، فقد خطب الجمعة في "كفر المصيلحة" في "المسجد العباسي"، وذهب القرضاوي وراءه ليستمع إليه، وتحدث البنا "عن هدفين أساسيين يجب أن تنصبّ جهود العاملين عليهما وهما: الفكرة الإسلامية، والأرض الإسلامية، ولا بد أن يكون أكبر همنا: تحقيق الفكرة الإسلامية وتحرير الأرض الإسلامية."[٥٩] وكذلك كانت روح جريدة "الإخوان المسلمون" اليومية التي ظهرت سنة ١٩٤٦م، التي كان القرضاوي وإخوانه يحرصون على شرائها على الرغم من فقرهم.[٦٠]

فالقضية الوطنية كانت "الشغل الشاغل والهم الأول" للإخوان في تلك المرحلة، وكان القرضاوي منخرطًا فيها، متتبعًا لذلك النشاط الثقافي،[٦١] ومساهمًا فيه عبر الخطب الثورية، والقصائد الشعرية التي كان يَنْظمها،[٦٢] كما "كانت قضية فلسطين طيلة المرحلة الثانوية قضية مهمة وحيّة وساخنة في نفوسنا."[٦٣] لهذا كله حين يتحدث

[٥٨] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١/٢٤٣-٢٤٥.
[٥٩] المرجع السابق، ١/٢٨٨.
[٦٠] المرجع السابق، ١/٢٩٤.
[٦١] المرجع السابق، ١/٤١٥ ومما حضره في ذلك الحين في جمعية الشبان المسلمين ندوة بعنوان "يوم كشمير"
[٦٢] المرجع السابق، ١/٢٥٨.
[٦٣] المرجع السابق، ١/٢٦٠.

القرضاوي عن مكاسبه من الإخوان المسلمين، يقول: بانضمامي إلى دعوة الإخوان "أصبحتُ أطمح إلى تحرير وادي النيل وديار العرب والإسلام من كل سلطان أجنبي، وأطمح إلى طرد الأفكار والأنظمة والقوانين المستوردة، وإحلال الأفكار والأنظمة والأحكام الإسلامية محلها، وأطمح إلى أن تتقدم الأمة المسلمة، ... وأن تتوحد الأمة ... وأن تعود الخلافة الإسلامية."[٦٤]

إن قرضاويّ الإخوان ما عاد قرضاوي القرية والكتّاب، فقرضاوي القرية كان يتثقف على كتابَي أبي حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ومنهاج العابدين، لكن قرضاوي الإخوان أصبح – إلى جانب العلوم التقليدية التي تعلمها في الأزهر وكتب الأدب: "العقد الفريد" وكتب الأديبين المصريين مصطفى المنفلوطي (ت١٩٢٤م) ومصطفى الرافعي (ت ١٩٣٧م) – يتثقف على مجلة الإخوان الأسبوعية، وجريدة "الإخوان المسلمون" اليومية، ثم مجلة "الشهاب" التي أنشئت لتثقيف الإخوان وتجلية فكرة "النظام الشامل"، ومحاضرات البنا ورسائله، وكتابات الشيخ الغزالي، وغيره من دعاة الإخوان كالبهي الخولي صاحب "تذكرة الدعاة."[٦٥] وأثناء كونه طالبًا في الكلية قرأ كتاب الداعية الهندي أبي الحسن الندوي "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين"، ودلّ عليه بعض الأصدقاء ليقرؤوه،[٦٦] كما قرأ بعض رسائل الندوي، وقال: إن الندوي "أول من نبهنا إلى قيمة موقف رَبْعِيّ بن عامر حين قال: إن الله ابتعثنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده."[٦٧] وكذلك أهداه الفقيه الداعية د. مصطفى السباعي (مؤسس الإخوان في سوريا) كتابه "اشتراكية الإسلام" في الخمسينات.[٦٨]

---

[٦٤] المرجع السابق، ١/٣١٥-٣١٦.
[٦٥] المرجع السابق، ١/٢٩٩.
[٦٦] المرجع السابق، ١/٤٣٦.
[٦٧] المرجع السابق، ١/٤٣٩.
[٦٨] المرجع السابق، ٢/٤٦٣، ولم يذكر الشيخ تاريخ ذلك، لكنه ذكر أنه جمعه به د. محمد البهي، وكان الشيخ يعمل مع البهي في إدارة الثقافة في الخمسينات.

لقد شكّلت مجلة "الشهاب" الإخوانية رافداً مهمّاً لبناء ثقافة الإخوان، وتعميق فكرة "النظام الشامل"، وكذلك بناء شبكة علاقات ضمن باب أسمته "سجل التعارف الإسلامي"، الذي تذكر فيه جملة من أعلام العلم والدعوة والفكر، مع صورة كل واحد، وتعريف موجز به، وكان من تلك الأسماء: المرشد الثاني للإخوان حسن الهضيبي، والفقيه المصري محمد أبو زهرة، ومصطفى السباعي، والفقيه السوري مصطفى الزرقا، والأديب المصري عباس العقاد، والفقيه المصري عبد القادر عودة، والسياسي والقانوني السوري معروف الدواليبي، والمفكر السوري محمد المبارك، وغيرهم، وكان لهؤلاء إسهامات فكرية وفقهية مهمة ومؤثرة.

وكانت أول رحلة له إلى بلاد الشام في عام ١٩٥٢م، بأمر من حسن الهضيبي المرشد العام للإخوان، زار خلالها لبنان وسوريا والأردن،[٦٩] وتعرف خلالها على الكثيرين، وألقى العديد من المحاضرات، إلى جانب رحلته إلى أنحاء مصر التي كلفه بها المرشد أيضًا، لتوعية الإخوان وتوجيههم "للثبات على دعوتهم وعدم الذوبان في الآخرين، وتجنب الصدام معهم،"[٧٠] وجاب خلالها مدناً كثيرة في مصر، ألقى فيها محاضرات عامة ودروساً، والتقى الكثيرين. ومما يلاحظ -كذلك- حرصه الشديد على السعي إلى اللقاء بالعلماء باستمرار، بالروح نفسها التي كان يستصحبها للقاء البنّا من قبل، فهو قد حرص على لقاء أبي الحسن الندوي في مصر،[٧١] وتأسف أنه لم يلق الإصلاحي السوري الذي كان من مؤسسي الإخوان في مصر، ومن رموز "الصحافة الإسلامية" محب الدين الخطيب (ت ١٩٦٩م) رغم محاولته ذلك.[٧٢] وكان أستاذ القرضاوي محمد البهي قد عرّفه بكثير من أصدقائه الكبار، ومن أهمهم علماء سوريا: مصطفى السباعي، ومصطفى الزرقا، ومحمد المبارك، ومعروف الدواليبي، وهؤلاء جميعًا

---

[٦٩] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ٤٦٢/١.
[٧٠] المرجع السابق، ٤٨١/١.
[٧١] المرجع السابق، ٤٣٦/١.
[٧٢] المرجع السابق، ٢٩٧/١.

مع محمد البهيّ ساهموا في لجان تطوير الأزهر، واقترحوا تدريس طلاب الأزهر مادة "نظام الإسلام" ليقدَّم فيها الإسلام نظامًا متكاملاً (شاملاً).[٧٣]

ومنذ جاء القرضاوي إلى قطر سنة ١٩٦١م، بدأت تتسع علاقاته مع صنفين من الناس: أهل العلم وأهل الحُكْم؛ فمن الصنف الأول زار الشيخ عبد العزيز آل محمود قاضي المحكمة الشرعية، والشيخ عبد الله الأنصاري من مشايخ قطر، والقاضي أحمد بن حجر، وآخرين. ومن الصنف الثاني، تعرّف في مصر على سحيم بن حمد ابن عمّ حاكم قطر وأخي ولي العهد، وقد تعرّف عليه عن طريق الشيخ علي شحاته، أحد الإخوان،[٧٤] وبعد أن جاء إلى قطر بدأ بزيارة وزير المعارف في قطر قاسم بن حمد، بصحبة شيخه عبد المعز عبد الستار، من شيوخ الإخوان، وصديقه من الإخوان أحمد العسال،[٧٥] كما زار نائب حاكم قطر خليفة بن حمد بخصوص رواتب طلبة العلم،[٧٦] بصحبة مفتش العلوم الشرعية عبد الله بن تركي، وزار حاكم قطر أحمد بن علي باقتراح من عبد البديع صقر، من دعاة الإخوان، وكان عبد البديع مقربًا من الحاكم.[٧٧]

ومن قطر انطلق لزيارة باقي الخليج، فبدأ بالبحرين وحرص على لقاء العلماء والقضاة فيها، وكان قد سافر إليها بدعوة من إخوان البحرين،[٧٨] ثم زار الشارقة وأقام بضيافة حاكمها صقر بن سلطان، الذي زاره القرضاوي بصحبة عدنان سعد الدين، أحد الإخوان السوريين،[٧٩] وزار حاكم دبي راشد بن سعيد بترتيب من بعض

---

[٧٣] المرجع السابق، ٢/٣٠٦.
[٧٤] المرجع السابق، ٢/٣٢٨.
[٧٥] المرجع السابق، ٢/٣٣٩.
[٧٦] المرجع السابق، ٢/٣٤٠.
[٧٧] المرجع السابق، ٢/٣٤٨.
[٧٨] المرجع السابق، ٢/٤٣٣.
[٧٩] المرجع السابق، ٢/٤٣٧.

الإخوان،[٨٠] كما زار حاكم عجمان، وتعرف على بعض الشخصيات العلمية والدينية من القضاة في الإمارات، وزار السعودية ومفتيها وعددًا من علمائها.[٨١]

لكن مع إبراز هذا الدور الجوهري والمركزي لفكر الإخوان المسلمين، في تكوّن مرجعية القرضاوي، هل يمكن أن تُردَّ مرجعيته إلى الإخوان؟ لا أعتقد ذلك، فشأن البدايات ليس كشأن النهايات، صحيح أن الفكرة الإخوانية شكّلت تحولاً جذريًّا في مسار القرضاوي ابن الكتّاب، إلا أن ذلك لم يكن ليثمر ما لم تتوافر في الشخص نفسه مؤهلات ذاتية وشخصية للإثمار، فضلاً عن أن الإخوان -بحسب ما يتبدى من قراءة مذكرات الشيخ على الأقل- لم يدركوا هذا التشكل لمرجعية القرضاوي، فقد ظلوا يفكرون في إطار جماعة الإخوان وليس جماعة المسلمين، وهو الترميز الذي يمكن أن تحمله فكرة عرض منصب المرشد العام عليه في المرتين. وكذلك يتبدى هذا من خلال وقفته النقدية مع الإخوان، التي يعيب فيها عليهم أنهم لم يوجهوه، وأنه بنى نفسه بنفسه عن طريق اختياراته الشخصية.[٨٢]

لقد أدى إرساء فكرة "النظام الشامل" بكل روافدها ورموزها، إلى ما سمي لاحقًا باسم "الصحوة الإسلامية" في السبعينات من القرن العشرين، بعد أن سيطرت الفكرة الوطنية على المجتمعات العربية فترة الحربين الأولى والثانية، ثم سيطرت الفكرة القومية العربية التي انتعشت في الستينات. وقد كان الإسلاميون فاعلين ومساهمين بقوة في الفكرة الوطنية كما أوضحنا سابقًا، لكن في الوقت نفسه كانوا يخوضون صراعاً على المرجعية أولاً، ثم صاروا إلى الصراع على المرجعية والسلطة لاحقًا في ظل الصراع مع القومية العربية،[٨٣] والذي مال إلى الحسم في السبعينات مع سيطرة الحركة الإسلامية

---

[٨٠] المرجع السابق، ٢/٤٣٨.

[٨١] المرجع السابق، ٢/٤٤١.

[٨٢] المرجع السابق، ١/٣١٧-٣١٩.

[٨٣] من مساهمات الشيخ القرضاوي هنا أنه كتب نشيد (مسلمون مسلمون) ردًّا على الغلو في القومية العربية، وتُغُنِّيَ به في البلاد العربية. انظر:
- القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، ٢/٣٧٥-٣٧٧.

عقيدة وتنظيمًا وانتشاراً اجتماعيّاً، وجاء ذلك على حساب العقائد والتنظيمات السياسية الأخرى، التي صار يُطلق عليها –جملة– الحركات العلمانية، التي يراد بها كل الحركات ما عدا الإسلامية.[٨٤]

ومهما قيل من تفسيرات "للصحوة الإسلامية"، فإن الإسلام شكّل إمكانية شرعية وتعبوية وتنظيمية كبيرة، خاصة مع وجود نخبة مفكرة حوّلته إلى "مذهبية سياسية اجتماعية"، من خلال إعادة تفسير الإسلام بما يستجيب للحاجات الجديدة في ظل نشأة الدولة الحديثة، وغياب السلطة الإسلامية، وهذا ما قامت به –حقيقة– جماعة الإخوان المسلمين، عبر "النظام الشامل" الذي شكّل القرضاوي أحد أكبر منظريه، بما يمتلكه من رصيد تراثي وفقهي كبيرين.

وساعد على ذلك اهتلاك[٨٥] الرأسمال الرمزي للمذاهب الأخرى الليبرالية والاشتراكية، ذات المنشأ الغربي. وهنا تحديدًا يمكن تفسير التوجهات التي نشأت في السبعينات لإعادة قراءة التراث الإسلامي، والمشاريع التي قام بها علمانيون ويساريون.

وما كان لهذا الانتشار الكبير للفكرة الإسلامية الجديدة أن يمرّ دون صراعات جديدة، وهنا يحضر الصراع مع العلمانيين الذين يقيمون تعارضًا بين العلمانية والدين، بما هو حامل لغائية سياسية. وقد كان القرضاوي أحد الوجوه البارزة التي خاضت مناظرات في هذا المجال، فقد خاض –مع شيخه الغزالي– مناظرةً مشهودة في الثمانينات حول العلمانية، مع شيخ العلمانيين العرب فؤاد زكريا، أثارت جدلاً كبيرًا في الصحافة المصرية، بل إن القرضاوي كتب بعدها كتابًا كاملاً،[٨٦] حوّل فيه المناظرة من مناظرة

---

[٨٤] انظر وقارن:
- غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والدين**، بيروت، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٤م، ص٢١٦-٢١٧.

[٨٥] المرجع السابق، ص٢٦٥.

[٨٦] سماه "الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه"، كتبه سنة ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م.

مسموعة إلى مناظرة مكتوبة استمرّ تأثيرها حتى الآن.[٨٧] وقد شكّل القرضاوي أحد أبرز رموز "الصحوة الإسلامية" تلك، بل منظِّرها الأبرز،[٨٨] كما ظهر في مناظرة أخرى مع المفكر السوري العلماني الماركسي صادق جلال العظم في التسعينيات عبر قناة الجزيرة، ثم تصدى للرد على محاضرة البابا المثيرة للجدل عام ٢٠٠٦م، كما تصدى لحوارٍ (ممثلاً للسُّنة) مع الرئيس الإيراني السابق هاشمي رفسنجاني (ممثلاً للشيعة) سنة ٢٠٠٧م عبر قناة الجزيرة أيضًا. وقد شكلت هذه المواقف والسياقات التي جاءت فيها مواقع رمزية بالغة الدلالة؛ فقد مثّل الإسلام في مقارعة العلمانيين، ومثّل "بابا المسلمين" في مقارعة مقولات بابا الفاتيكان.

وعلى مستوى الحركة الإسلامية نفسها، والإخوانية تحديدًا، فأحسب أن القرضاوي شغل فراغًا كبيرًا عانى منه الإخوان، من حيث "غلبة الجانب العملي والجهادي على الجانب العلمي والفكري."[٨٩] وهذا الفراغ كان الدافع لمحاولة دمج فكر الإخوان المسلمين بفكر "الجماعة الإسلامية" في شبه القارة الهندية.[٩٠] بل إن جهد القرضاوي يتضح بجلاء في تنظيره للحركة الإسلامية، وتأصيله لقضاياها تأصيلاً

---

[٨٧] فقد أصدر عبد الرزاق عيد كتابًا سنة ٢٠٠٥م يرد فيه على كتاب القرضاوي "الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه" الصادر سنة ١٩٨٦م!، يحاول فيه الانتصار "لشيخ العلمانيين المتنورين النهضويين العرب المعاصرين" على حد تعبيره، إلا أن لغته الإنشائية التي تحتدّ كثيرًا وتتضمن الكثير من الشتائم والتهكمات، تعكس مدى الإحباط من استمرار جاذبية الحركة الإسلامية على حساب الحركات العلمانية. انظر:

- عيد، عبد الرزاق. **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، مرجع سابق.

[٨٨] فقد كتب خمسة كتب تحمل عنوان "الصحوة" هي: الصحوة الإسلامية بين التطرف والجحود، والصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، والصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، والصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد، ومن أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا. بل إنه جعل عنوان سلسلة كاملة من مؤلفاته "في ترشيد الصحوة والحركة الإسلامية"، تضمنت ٢٨ كتابًا.

[٨٩] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، ٣١٩/١، وانظر اجتماعه مع عدد من إخوانه بدافع شعورهم بأن الجانب الفكري في الجماعة يجب أن يُنمّى وأن يؤصّل في ١٥٥/٣.

[٩٠] انظر:

- القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، ٣١٩/١.
- حيدر، خليل علي. **الحركات الإسلامية في الدول العربية**، الإمارات: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط١، ١٩٩٨، ص٢٣-٢٤.

"شرعيّاً" يصل التراث بالمعاصرة، وفق مسلكيته الوسطية، وهذا ما يميزه عن كاتب بحجم محمد الغزالي –رحمه الله– على عمق أفكار الغزالي، ووضوح اتجاهه الإصلاحي.

ويتضح هذا الفراغ الذي شغله القرضاوي، في مجيئه بعد سيد قطب، وهو الكاتب الكبير الذي كسبه الإخوان في صفوفهم، لكنهم غصّوا به وبفكره، فالفراغ الذي عانوا منه، والتلاقح الذي حصل من فكر أبي الأعلى المودودي مؤسس الجماعة الإسلامية في الهند، تَوَّجَهَ انضمام سيد قطب إليهم، وتطويره لأفكار المودودي: الحاكمية والجاهلية، وهو ما أحدث انتقادًا واسعًا داخل جماعة الإخوان نفسها، وبقي محلّ جدل حتى الآن؛ إذ لا تزال تُنسب ظواهر العنف والتكفير إلى سيد قطب، بوصفه الأب الروحي لها.

وفي الواقع، ساهمت جهود القرضاوي في رأب الصدع الذي أحدثته أفكار سيد قطب، التي بدا فيها مخالفاً لدعاة الحركة الإسلامية قبله، وأبرزها أربعة أفكار بالغة الخطورة؛ الأولى: "الحاكمية السياسية" التي استعارها من المودودي، وعنها برزت فكرة تكفير الأنظمة القائمة، والثانية: أنه بنى على فكرة الحاكمية تكفير المجتمعات المسلمة، وأنها لا بد أن تدخل الإسلام من جديد عبر شهادة أن لا إله إلا الله على معنى الحاكمية المطلقة، والثالثة: أنه قدّم مفهومًا جديدًا للجهاد رآه حرباً على العالم بأسره، والرابعة: أنه لا معنى –برأيه– لما يحاوله علماء العصر من تطوير الفقه الإسلامي أو تجديده أو إحياء الاجتهاد فيه، ما دام المجتمع المسلم غائبًا من أصله، فإيجاد المجتمع المسلم يسبق الاجتهاد له لحل مشكلاته.

ولم يكن القرضاوي في تلك المرحلة قد برز كاتبًا مشهوراً، فهو حين خرج من مصر ١٢/٩/١٩٦١م، لم يكن له إلا كتابان هما: "الحلال والحرام"، و"العبادة في الإسلام،"[٩١] وهما كتابان لا يبدو فيهما البعد الشمولي للإسلام ذي الغائية السياسية.

---

[٩١] كتب بعض الرسائل الصغيرة مثل "قطوف دانية" و"رسالتك أيها المسلم" وغيرها. انظر:
– القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، ٢٩١/٢.

وأحسب أن هذا البعد -على مستوى الكتابة- ظهر متأخرًا بعد إعدام سيد قطب ونكبة حزيران ١٩٦٧م، وقد قام مشروعه -في أصوله الكلية- على عكس مشروع سيد قطب تمامًا، فهو بكتابته كتاب "الحلال والحرام" لمسلمي الغرب، يجتهد لمسلمين في مجتمع غير مسلم أصلاً، في حين أن سيد قطب يمنع الاجتهاد للمجتمع المسلم نفسه بحجة أن إسلامه غير صحيح!. وعلاقة القرضاوي بالغرب ليست علاقة مفاصلة، والجهاد لديه دفاعي وليس هجوميًّا، على عكس قطب، والمجتمعات الإسلامية إسلامها صحيح لكنه يحتاج إلى "ترشيد"، ولذلك كتب كتبه العديدة في "ترشيد الصحوة"، بل إن القرضاوي قد آثر مناقشة أفكار قطب والرد عليه في مسائل عديدة، بدأت بفكرة الاجتهاد، وانتهت بفكرة تكفير المجتمعات المسلمة.[٩٢]

بل إن القرضاوي أدرك ذلك الفراغ الفكري في الحركة الإسلامية، وراح يملؤه، من حيث إنتاجه الوفير في مجالات العلم الشرعي والفكر والحركة، ثم في إدراك نقطة الضعف الأساسية في مشروع قطب، وهي "أنه كان شديد الإعجاب بعلامة الهند الكبير الأستاذ أبي الأعلى المودودي وأنه اقتبس -تقريباً- جميع الأفكار التي كانت موضع الانتقاد في مشروع المودودي."[٩٣]

والقرضاوي -مع هذا-، أفاد من قطب ومن المرحلة التاريخية التي عاش فيها، فقد قطف ثمار الصراع مع القومية، والتقط اللحظة المناسبة للكتابة في النظام السياسي الإسلامي بوصفه حلاً حتميًّا، وذلك بعد إعدام قطب، وفي ظل نكبة القومية العربية. جاء ذلك في سياق توسع شعبي ملموس لدائرة النشاط الديني وبروز بوادر "الصحوة الإسلامية"، ولهذا فقد "نجحت المرجعية الإسلامية في جذب جمهور واسع؛ لأنها قادرة كعقيدة دينية على تجاوز التقسيمات التقليدية التي كانت تفرزها العقائديات الحديثة الطبقية والفكرية، وفتح المجال أمام تكوين تآلفات سياسية جديدة ... لا تقبل ولا

---

[٩٢] في كتابه: **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، وفي مذكراته في الجزء الثالث.
[٩٣] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ٣/٦٥-٦٦.

تقصي إلا على أساس معيار واحد: إعلان الانتماء للإسلام، والأخذ به شعارًا سياسيًّا إضافة إلى ما يمثله بشكل طبيعي كدين."[٩٤]

بهذا المعنى، يمكن فهم وسطية القرضاوي وإضافته التي قدمها للحركة الإسلامية، لجهة ترشيد الحاكمية والصحوة الإسلامية، ولجهة ممارسة الاجتهاد الفقهي، وبهذا المعنى شكّل رافدًا كبيرًا لإزالة الغلو والتطرف الذي طرأ على الحالة الإسلامية، بفضل تنظيرات المودودي وسيد قطب "الانفصالية"، وما لحقهما من جماعات تغذت على أفكارهما،[٩٥] وهذا المعنى لم يتنبه إليه بعض دعاة العلمانية من خصومه الذين يخوضون معارك شخصية وأيديولوجية معه ومع فكره، دون إدراك للحالة الفكرية والاجتماعية العامة التي سادت منذ السبعينات وحتى الآن، وكيف أنه شكّل صمَّام أمان حال دون توسع مزاج التشدد وأفكاره، فبقي مقتصراً على جماعات وفئات معزولة هنا وهناك.

وبهذا فقد جاء مشروع القرضاوي ضد مشروع قطب الذي تعاطى مع الإسلام كتلة واحدة لا تقبل التجزيء، ورأى أن الأمة المسلمة انقطعت، ولذلك فهما داعيتان متفاوتان: الداعية المناضل، والداعية الفقيه.

ثالثاً: مكوّنات المرجعية

إن الحديث عن فكرة المرجعية في العالم السُّنِّي محفوف بإشكال كبير؛ إذ المرجعية في العالم السُّنِّي تقوم -في تكوّنها ومسارها التاريخي- على مرجعية فكرية غير مرتبطة بأشخاص كما قدّمنا، وسوف نختار من مكونات هذه المرجعية ثلاثة عناصر هي:

---

[٩٤] غليون، برهان. **نقد السياسة**، مرجع سابق، ص٢٨١-٢٨٢.

[٩٥] يرى المفكر الفلسطيني فهمي جدعان أن نزعة الانفصال والتقابل لم تنجم إلا مع المودودي وسيد قطب والجماعات المنعوتة بالأصولية، بفضل فكرة الحاكمية التي جعلت "الحكم الإسلامي" مبدأ لكل فعل في المجتمع والدولة. انظر:

- جدعان، فهمي. **في الخلاص النهائي**، مرجع سابق، ص٣٢٢.

١. مركزية الفقه/الشريعة:

كان الفقه – وهو ينتظم جميع أفعال المكلَّفين المسلمين – يقع في مركز العلوم وحياة المجتمع الإسلامي،[٩٦] "فالحياة في الفقه ليست مقصورة على أمور العبادات وحدها، فالفقه الإسلامي ضم فروع الحياة والحقوق المدنية والسياسية والعقوبات، ولا يفلت فصل من فصول الفقه من أن يدخل تحت قاعدة مبنية على أساس ديني، وكل الأمور المتعلقة بالحياة الشخصية أو العامة داخلة في الواجبات الدينية، وبواسطة هذا يعتقد الفقهاء أن كل حياة المؤمنين موافقة لمتطلبات الدين."[٩٧]

وتتلخص مهام الفقه في ثلاث: الأولى: التطبيق في المحاكم والقضاء، والثانية: أنه معيار المؤمنين في تصرفاتهم، ومرجعهم الدائم في حياتهم اليومية من خلال المفتي أو رجل العلم، والثالثة: أنه مصدر المشروعية للمجتمع والدولة بحيث يضفي المشروعية على برامجها الخاصة والعامة. فقد كان بمثابة "نظرية يقوم عليها النظام القانوني"، ويضع أساساً يقوم عليه يقين الأفراد من المسلمين، بل وأحياناً من غير المسلمين، والكثير من المشاكل التي يجابهها المجتمع أو سيجابهها مستقبلاً، يمكن أن تجد لها حلاً بالرجوع إلى الفقه، عبر مصادره التشريعية التي تحدث عنها علم أصول الفقه.[٩٨]

وعلى هذا، فالفقه هو الذي كان يقوم بدور المشرّع وليس الدولة،[٩٩] وسلطة الفقهاء كانت سارية على الدولة؛ فهو مصدر الشرعية للأفراد والمجتمع والسلطة. ومن هنا لم تستطع معظم الدساتير الحديثة أن تتجاهل مرجعية (الشريعة الإسلامية)، لكن

---

[٩٦] انظر حول مركزية الفقه:
– الخطيب، معتز. مسالك الفتوى وجدلية الفقه والسياسة، بحث مقدم إلى مؤتمر: **فقه النوازل وتجديد الفتوى**، عُمان، ١-٢٠٠٧/٤/٤.

[97] تسيهر، جولد. **العقيدة والشريعة في الإسلام**، (الترجمة العربية) القاهرة، بغداد: دار الكتب الحديثة، مكتبة المثنى، ط٢، د.ت، ص٦٥.

[٩٨] بوتيفو، برنار. **الشريعة الإسلامية والقانون**، ص٣١-٣٢، وهو قد أفاد من جلبير دولانو وكلاهما يتحدث عن أن هذا النموذج كان سائدًا في القرن التاسع عشر. إلا أنني أرى أن هذه المهام وجدت عبر تاريخ الفقه الإسلامي نفسه عبر القرون.

[٩٩] شاخت، جوزيف. **تراث الإسلام**، مرجع سابق، ٢/١٠٦، ٢/ ٩٥-١٠٠.

بقي ذلك على نطاق ضيق وغير فاعل في أغلب الأحيان، وهذا مـــا أدى إلى انتشـــار مصطلح "الشريعة"، مع الحديث عن فكرة "الدولة الإسلامية" و"الصحوة الإسلامية"، بهدف إعادة الطابع الإسلامي للحياة العامة، وهنا كان اللجوء إلى الفقه للتعرف علـــى حلول مناسبة لأسئلة الناس والعصر.

وقد تأسست مرجعية القرضاوي من خلال عدة نواحٍ؛ الأولى: مركزية الفقـــه، والثانية: مرجعية الشريعة الحاكمة وحدها في صراعه مع العلمانيين، والثالثة: الوســـطية التي عدّها روح الإسلام والمعبر عنه، في مواجهة (راديكالية) سيد قطب التي اعتمـــدها تنظيم القاعدة، وهذه (الراديكالية) أصبحت المعبّرَ عن الإسلام في الغرب أو أصـــبحت المعنيّ بوصف: الإسلاميين.

بدا مترع القرضاوي الفقهي مبكرًا، وهو ما لاحظه عليه شيخه البهي الخولي من خلال مناقشاته، ومع ذلك لم تحتل الكتابة في الفقه مترلة أولية عنـــد القرضـــاوي،[١٠٠] لكن القدر ساقه لتأليف كتاب "الحلال والحرام"، عبر تكليف أستاذه محمد البهي لـــه بالكتابة فيه، استجابةً لطلب الخارجية المصرية التي أرسلت لمشيخة الأزهر تطلب منها الكتابة في هذا؛ لأن المسلمين في أوربا وأمريكا يحتاجونه، وقد قال له البهيّ الخـــولي: "هذا الكتاب صدّق نبوءتي ... اختلفت أنا والشيخ الغزالي .. وكان من رأي الغـــزالي ومعه بعض الحاضرين أنك لديك قابلية أن تكون شاعرًا عظيمًا إذا تفرغـــت للشـــعر وأديت له حقه، وكان من رأيي أن يتفرغ القرضاوي للعلم أولى، ... فالذي آملـــه إذا تفرغ للعلم أن يكون – إن شاء الله – فقيه العصر، وأحسب أن هذا الوليد الجديـــد (الحلال والحرام) يحمل البشارة بتصديق نبوءتي"، بل إن الفقيه الكبير مصطفى الزرقـــا قال: "إن اقتناء هذا الكتاب فرض على كل أسرة مسلمة."[١٠١]

---

[١٠٠] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ٢٩٢/٢.

[١٠١] المرجع السابق، ٢٩٨/٢-٢٩٩.

والاحتفاء الكبير الذي قوبل به الكتاب من رموزِ الفكر والفقه، وخاصة منظري "الإسلام الشامل" كان لافتًا، من أمثال الدواليبي ومحمد المبارك والمودودي وغيرهم. بل إن ترجمته إلى كثير من لغات العالم حتى وصل إلى الصين، يعكس دلالات عدة: انتشار القرضاوي نفسه، وانتشار اختياراته الفقهية فيه التي لبّت حاجة المسلمين في العالم غير الإسلامي عامة، بما يعكسه من مكوّن مهم من مكونات المرجعية وهو التيسير والتخفيف، أو بتعبير آخر: توسيع دائرة الإباحة التي ضيّقتها الاختيارات المتشددة والتحوطات الفقهية المتأخرة. وما أمكن ذلك إلا بالخروج من المذهبية السائدة، والاهتمام بآراء الصحابة والتابعين، التي فيها توسعة على الناس وتخفيف من المقيِّدات.[١٠٢]

كما أن جهد القرضاوي الفقهي يمكن أن يندرج ضمن توجه فقهي عام، ساد لدى الفقهاء الذين التمسوا في الميدان الاجتماعي -بحذقهم ونفاذ بصيرتهم- مختلف الوسائل للتغلب على الصعاب التي ظهر لهم أنها تعوق الإسلام عن الأخذ بمقتضيات العمران الحديث، فابتكروا تفريعات دقيقة يستعينون بها على إباحة هذه النظم الجديدة،[١٠٣] وعلى هذا المعنى تندرج جهود القرضاوي -مع من سبقه- في مجالات شركات التأمين، والبنوك، وفي مجال ما أسماه "فقه الأقليات" في الغرب، وفي ميدان المسائل السياسية الكبرى كالانتخابات والدستور والديمقراطية وغيرها.

وبهذه الطريقة استطاعت الحياة الإسلامية أن تأخذ عن المدنية الغربية ما يلائمها من نظمها الجديدة، وهو ما عدّه جولد تسيهر "ظاهرة مؤسفة مُمِضّة ثقيلة على النفس؛ إذ إن الأنظمة النافعة ذات القيمة العملية والمصلحة الحيوية، لا يُستطاع تنفيذها

---

[١٠٢] يمكن إدراك هذا الملمح من خلال موسوعة فقه التابعين التي عكف على إصدارها د. محمد روّاس قلعه جي، بل إن جولد تسيهر لمس ذلك فقال: "لم يكن غرض الفقه أن يجعل حياة المسلم مرة واحدة محصورة بسد من التحديدات الفقهية"، وبيّن كيف أن "أعمال الصحابة القدماء كانت سهلة قليلة الحرج". انظر:
- تسيهر، جولد. **العقيدة والشريعة**، مرجع سابق، ص٦٧ وما بعدها.

[١٠٣] قارن: تسيهر، جولد. **العقيدة والشريعة**، مرجع سابق، ص٢٥٧-٢٥٨.

ولا تنال حق وجودها إلا عن طريق فتوى من الفتاوى،"[١٠٤] بل إن رضوان السيد تحدث عن هذا النهج الذي ساد لدى "الإحيائية الإسلامية" وأسماه "نهج التأصيل"، ويعني عدم الاعتراف بأي شيء -وإن لم تظهر مخالفته للمعروف- إلا إذا أمكن إعادته نصّاً أو استدلالاً إلى أحد الأصلين (القرآن والسنة)، وهو نهج يبدو في المسائل الكبرى المتعلقة بالعالم والعصر، لا في المسائل الفقهية التفصيلية على حد قوله.[١٠٥]

وأحسب أن مردّ ذلك إلى مركزية الفقه،[١٠٦] وهو ما لم يُلتَفت إليه، فضلاً عن أن نهج التأصيل ذاك ربما يصدق على النهج السلفي بمعناه الخاص تحديداً، وهو التيار الذي ينتسب إلى الإمام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، والشيخ محمد بن عبد الوهاب (ت١٢٠٦هـ/١٧٩١م)، ولا يصدق على التيار الإحيائي وعلى القرضاوي على وجه الخصوص.

كما أن الأنثربولوجي المعروف طلال أسد وهو يعيد التفكير في مفهوم "التقليد" والمجتمعات/الثقافات التقليدية، يجعل التقليد والحداثة حيثيتين مختلفتين للوضعية التاريخية، وليستا حالتين متنابذتين في مرتبة الثقافة والاجتماع؛ بمعنى أن التقليد وجه من وجوه الحياة، وليس مرحلة من مراحل التطور. وبهذا المعنى يقول: "يمكننا النظر إلى الإحياء الإسلامي المعاصر بوصفه محاولات لاستحضار التقاليد الإسلامية القابلة للتكيف، وربطها بالحداثة بما هي وضعية يختبرها العالم الإسلامي راهنًا، لا بل أكثر من ذلك، أي بوصفه محاولات لصياغة سبل ممانعة ومناجزة ليس فقط مع الغرب، بل أيضًا مع التاريخ الإسلامي."[١٠٧]

---

[١٠٤] المرجع السابق، ص٢٥٦.

[١٠٥] السيد، رضوان. **سياسيات**، مرجع سابق، ص٤٣، وانظر: ص١٦٩و١٨٠.

[١٠٦] قال القرضاوي في كلمته أثناء تكريمه من سلطان بروناي: "علم الفقه — أيها السادة — هو العلم الذي يضبط مسيرة الحياة الإسلامية ويقود الدورة الحضارية للأمة بأحكام الشرع" وعدّ من مزايا الفقه: الشمول للحياة كلها، من الفرد للدولة، والتيسير ورفع الحرج، والواقعية، ورعاية مصالح الخلق. يوسف القرضاوي: كلمات في تكريمه وبحوث في فكره وفقهه مهداة إليه بمناسبة بلوغه السبعين، ص١٠٢٦.

[١٠٧] أسد، طلال. السلطة الحديثة وإعادة تشكيل التقاليد الدينية، حوار مع صبا محمود، ترجمة مصطفى الحرازين، **مجلة الاجتهاد**، عدد٤٧-٤٨، سنة ٢٠٠٠م، ص٢٥٥.

٢. المرجعية في السياق:

وبهذا المعنى نفسه شكّل القرضاوي والغزالي -رحمه الله- "علامة على عصر وعلى مرحلة من مراحل الفكر الإسلامي، فعلى أيديهما ارتأب الصدع الذي عانى منه فقه الإسلام وفكره على مدى القرن الرابع عشر الهجري (بدأ نحو ١٨٨٣م)، حين عانى الفكر الإسلامي نوعًا من الانفصام بين حركة التجديد وحركة المحافظة. وكانت حركة التجديد تنشر وجوهًا لاستجابة الفكر الإسلامي لأنواع معاملات جديدة، وأوضاع نظم اجتماعية وسياسية حادثة، وتفتق حلولاً لمشاكل طرأت لا تجد لها في فكر السابقين حلولاً جاهزة، وكانت حركة المحافظة تنظر إلى الوافد الأجنبي من الغرب وأوربا بقلق شديد؛ ترى فيه فكرًا يريد أن يجتث الأصول وترى فيه أنماط عيش، وأوجه سلوك، وأنواع معاملات، تتعارض مع نظام الواجبات والمحرمات الإسلامية، وتتبجح في تحديها لهذا النظام، وهذا ما أظنه وضع الشيخ القرضاوي (ولد ١٣٤٤هـ/١٩٢٦م) على خارطة الفكر الإسلامي في القرن العشرين. فقد وقف مع الشيخ الغزالي (ولد ١٣٣٥هـ/١٩١٧م) على ملتقى البحرين: بحر المحافظة وبحر التجديد، وصار المجدِّد هو من يدافع عن الأصول ويذود عنها، وصار المحافظ هو من يتوسل بالتجديد لصيانة الوجود والبقاء."[١٠٨]

والجدال بين تياري المحافظة والتجديد كان يدور على ساحة الشريعة -بمعناها الشامل- ومحورُها الفقهُ الإسلامي. وهنا يبرز الدور الذي أسهم به القرضاوي -إلى جانب شخصيات أخرى كالشيخ الغزالي- في بناء مرجعيته وخطابه عبر أكثر من نصف قرن. فوسطيته التي تحدث عنها كثيرًا قامت على حلول توفيقية وتصالحية، جمعت بين المحافظة والتجديد بعد أن نشأ صراع بينهما.

---

[١٠٨] البشري، طارق. في صحبة القرضاوي بين علوم الدين والدنيا، **مجلة الهلال**، عدد أبريل ٢٠٠١م، ص٧٧-٨٨. بتصرف.

وهو في هذا استطاع أن يُشيع خطاباً معاصراً يستثمر فيه المصطلحات الحديثة في صوغ المقولات الإسلامية التراثية، في سياق وعي ساد لدى فئات من العلمانيين بلامعقولية الدين، وأنه إحالة إلى التخلف، "واكتفى الباحثون في العالم الثالث عموماً، وفي الوطن العربي خصوصاً، بالتسليم بأن الدين والفكر الديني ليسا إلا من صنف الظواهر اللامعقولة أصلاً، المرتبطة بقيم بالية لا عقلانية ومعادية للعقل، أو بالانتماء المتعصب للجماعة أو التاريخ الماضي، ومن ثم رفضوا -دون وعي- مشروعية أو حتى إمكانية البحث العقلاني في الدين."[١٠٩]

ومع أن القرضاوي اتصف بالانفتاح والتواصل مع الغرب، فإن وسطيته التي توائم بين التراث وبعض منجزات الحداثة، بقيت محصورة داخل النسق الإسلامي نفسه، وبما يستطيع أن يستجيب إليه،[١١٠] وهو ما سماه بعضهم "نهج التأصيل"؛ لأن المسألة هنا ليست مجرد أخذ "القيمة العملية والمصلحة الحيوية" حيثما كانت بحسب تعبير جولد تسيهر، وليست مجرد قبول الوافد والانخراط في العالم المعاصر بغض النظر عن مشروعية ذلك دينيًّا كما تصور رضوان السيد، بل إن الأمر مرتبط بواقع صراع بين تياري المحافظة والتجديد أولاً، ثم بواقع مجتمعات متدينة تبني تصرفاتها بناء على المشروعية الفقهية التي يقررها الفقيه ثانيًا، وبغير هذا المسلك التأصيلي لم تكن لتتحقق الاستجابة اللازمة، و لم يكن بالمقدور تكوّن المرجعية الدينية.

كما أن السياق الذي نشأ فيه ذلك الخطاب، وتمت فيه تلك الاستجابة، كان سياقًا مشحونًا بالتوتر بين الإسلام من جهة، والغرب -بكل التباساته الثقافية

---

[١٠٩] غليون، برهان. **نقد السياسة**، مرجع سابق، ص٢٣١. وهذا الكلام ينطبق على العلمانيين الأصوليين أمثال صادق جلال العظم، وعبد الرزاق عيد وغيرهم. واستعمال القرضاوي للمصطلحات الحديثة هو ما يثير غضب عبد الرزاق عيد مثلا في كتابه المشار إليه سابقًا.

[١١٠] انظر مثلاً مقدمة الطبعة الأولى من كتاب "الحلال والحرام"، التي يلحّ فيها على العامل الذاتي في التجديد والتيسير، وليس أنه استجابة لواقع الغرب. وانظر:

- البشري، طارق. في صحبة القرضاوي، مرجع سابق، ص٩١.

والاستعمارية- من جهة أخرى، وهنا نشأت فكرة الحفاظ على الهوية المهددة، ومقاومة التغريب في ظل صراع آخر موازٍ للصراع الأول، كان يدور على المرجعية بين الإسلاميين والتغريبيين، فقام خطاب الهوية على مقاومة التغريب الذي هو "تحولٌ فعلي روحي -بقدر ما هو فكري- باتجاه ديانة الغرب اللاأدرية"؛ إذ نجد الحداثة ديانة بديلة،[١١١] وخاصة مع غلبة العقلانية المفترضة واسترذال الدين.

إلى ذلك فإن حرية الحركة والنشاط التي أتيحت له في قطر، أسهمت في تكوين مرجعيته، فقد جاب العالم كله انطلاقًا منها، وكان يحرص في رحلاته على إقامة الصلات العلمية مع مختلف العلماء، وكذلك مع عدد من المسؤولين السياسيين، ومع هذا فإن ازدواجية علاقته بالسلطتين العلمية والسياسية، لم تجعله يذوب في واحدة منهما، فحافظ على قدر كبير من استقلاليته، ومن هنا نبعت قوة مرجعيته من أمرين: الأول: اقتناع الناس بأفكاره، والثاني: قدرته على إبقاء الاحترام له ولمشروعيته ولشعبيته، في ظل فساد عدد من العلماء، أو استتباعهم لمؤسسات السلطة،[١١٢] وكذلك في ظل غياب عدد من الرموز العلمية المؤثرة؛ كالغزالي والشعراوي والطنطاوي وآخرين (وكلهم كان لهم حضور إعلامي)، فضلاً عن انحسار مرجعية الأزهر لأسباب عديدة.

وتبدو فكرة الاستقلالية بجلاء، من خلال تبدل موقفه من "مشيخة الأزهر"، فحين كان طالبًا في السنة الأولى في الثانوية، كان يطمح لأن يصبح شيخًا للأزهر، لكنه حينما سئل وهو في الخامسة والسبعين من عمره: هل لا تزال هذه الأمنية واردة؟ أجاب بأن "شيخ الأزهر لم يعد -وحده- قادرًا على تحقيق ما يريده من إصلاح

---

[١١١] ليكلرك، جيرار. **العولمة الثقافية: الحضارات على المحك**، ترجمة جورج كتورة، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٤م، ص٤٣٦.

[١١٢] هاملتون، جيب؛ وبوين، هارولد. **المجتمع الإسلامي والغرب**، ترجمة عبد المجيد القيسي، دمشق: دار المدى، ط١، ١٩٩٧م، ج ١، ص٩٧.

وتجديد حتى تسانده الدولة، أو على الأقل تطلق يده. ومن لمثلي بهذا؟. ولا بد لمن يتولى مثل هذه المناصب في عهد الثورة أن يخضع لسياسة الدولة، ويعمل على إرضائها، ويسير في ركابها: فإما أن ينطق بباطل، وإما أن يسكت عن حق، وإلا أصبح في صراع معها. ولهذا يبعد على مثلي أن يكون في هذا المنصب."[١١٣] وقد علق صديقه الشيخ أحمد العسال على ذلك بأنه أراد أن يكون شيخًا للأزهر فكان شيخًا للأمة بأسرها، تختاره الأمة عن حب وطواعية، فلا يختاره الحاكم ولا يعزله كشيخ الأزهر.[١١٤]

إن مثل هذه المواقف تعكس رفضًا لفكرة "المناصب الدينية"، التي تحيل إلى سلطة الدولة التي اختلت شرعيتها من جهة، والمتجاوزة للحدود القُطْرية إلى الأمة الإسلامية من جهة أخرى. ولهذا نجد القرضاوي لا يتسلم أي منصب ديني رسميّ، فضلاً عن رفضه منصب "المرشد العام" للإخوان!

٣. المرجعية في الخطاب:

وعلى مستوى خطاب القرضاوي نفسه، فقد استطاع أن يُحدث -على المستوى الفقهي- مقولاتٍ جريئةً في الفقه التقليدي، ليُضفي عليه طابع المعاصرة، وليبثَّ الفاعلية فيه، فيستعيد دوره في الحياة العامة، بعد أن أقصته الدولة الوطنية. ومن هنا شكّل كتابه الأول "الحلال والحرام" (كَتَبه سنة ١٩٥٩م) مساهمة بارزة استطاع من خلاله أن يوسّع دائرة "الحلال"، ليجعل من الفقه أقلَّ عبئًا على المسلم في حياته المعاصرة، الأمر الذي أسهم في انتشاره الكبير في الشرق والغرب، وأدى إلى اعتماد كثير من المسلمين فتاواه.

---

[١١٣] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١/٢١١.

[١١٤] المرجع السابق، ١/٢١١.

وفيما يخص الفقه السياسي الذي ضمر في الفقه التقليدي، فقد استطاع أن يُسهم في تنميته بشكل واضح من خلال بحثه في مسائل الذمة، والأقليات، والدولة الإسلامية، والحريات، وكذلك في المجال الاقتصادي، والبنوك الإسلامية، ومعالجة الفقر، وغير ذلك مما يصبُّ في نصرة فكرة "شمولية الإسلام"، التي وإن لم يكن هو منشئها، إلا أنه استطاع -في تقديري- أن يحوّلها إلى وعي شعبي عامّ، بأن جعل من الإسلام نظام حياة لجمهور كبير من المسلمين.

وهو في سبيل ذلك كله، كان جريئاً في اقتحام مساحات سكت عنها غيره، أو لم يتجرأ على الخوض فيها، وكانت توجهاته وأقواله تعكس استجابة جيدة لتحديات العصر، ومعرفة جيدة بالواقع، من خلال ما أسماه "فقه التيسير" إلى جانب أنواع أخرى من الفقه، مثل "فقه الأولويات" و"فقه الأقليات" و"فقه المقاصد"، التي أصبحت -إلى جانب غيرها من المقولات: الدولة، الحريات، الديمقراطية، شمولية الإسلام ...- جزءاً من الخطاب الإسلامي المعاصر ككل.

لقد أنشأ -إلى جانب الغزالي فيما يخص الفكر السياسي تحديداً- تياراً عريضاً يستطيع الآن أن يحرّكه معه إذا تحرّك، ويمكن أن يوصف بالتيار الغالب أو الرئيس. فقد استطاع بنشاطه الواسع جدًّا- عبر العلوم المختلفة، والندوات والمؤتمرات والمنظمات الكثيرة التي يشارك فيها أو يرأسها- أن يكوّن حالة يمكن البناء عليها في تكوين ذلك التيار الأساس.

وثمة عوامل كثيرة ساهمت في تكوّن مرجعيته، لعل من أبرزها: موسوعيته في التحصيل والإنتاج؛[١١٥] فقد شارك وأسهم في علوم كثيرة: في الفقه وأصول الفقه، الاقتصاد الإسلامي، وفي علوم القرآن والسنة، وفي العقيدة، وفي الدعوة والتربية، وفي

---

[١١٥] وهذا الميل وُجد لديه قديمًا، وكان أحد أسباب اختياره الالتحاق بكلية أصول الدين التي تدرّس علوم النقل والعقل. انظر:
- القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ص٤٠٦.

الحركة الإسلامية وترشيد الصحوة، وفي الفكر الإسلامي. ومن المهمّ القول هنا: إن بعض الموضوعات التي كتب فيها لم يُسبق إليها، كما في كتابه الحلال والحرام، فهو وإن كان موضوعًا فقهيًّا قديمًا، إلا أنه لا يُلفى مجموعًا في كتاب، على هذا الترتيب والجمع، مع أنه ناقش ورجح فيه بين الآراء. وكذلك فقه الزكاة الذي قال عنه الشيخ محمد الغزالي: "لم يُؤلَّف في الإسلام مثله في موضوعه"، وقال عنه أبو الأعلى المودودي: "إنه كتاب القرن -أي الرابع عشر الهجري- في الفقه الإسلامي."[١١٦]

ومن مكوِّنات مرجعيته سهولة خطابه؛ فقد استطاع أن يقرّب الكثير من الأفكار لأذهان الناس، كما استطاع استثمار الأفكار الحديثة في خطابه، فهو يتحدث عن أن الحرية قبل الشريعة؛ إذ من دونها لا تُطبّق الشريعة، وأن الديمقراطية تتفق مع الإسلام، وأن الإسلام رعى الحريات المدنية والسياسية وغيرها، وهو حين يتحدث عن ضرورة العلم ومكانته، يتحدث عن أن علم الجبر "وضعه الخوارزمي ليحل به مشكلات في الوصايا والمواريث من أبواب الفقه" ليصل إلى القول: "الدين عندنا علم، والعلم عندنا دين،"[١١٧] وإن كان يقع أحيانًا في بعض "التبسيط" كحديثه مثلاً عن الرأسمالية من خلال نموذج قارون،[١١٨] وهذا ما يأخذه عليه بعض معارضيه.[١١٩]

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن تكوّن المرجعية لم يصدر عن أفكار وتصورات وطموحات ذاتية فقط، بل -وكما سبق- كان هناك سياق تاريخي ومسارات تكوين؛ بعضها شخصي وبعضها خارجي. كما أن المواقع الاجتماعية التي شغلها، دفعته إلى فكرة المرجعية، وساهمت في تكوينها.

---

[١١٦] المرجع السابق، ٣/٢٣١-٢٣٢.

[١١٧] القرضاوي، يوسف. **الرسول والعِلْم**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٩٩١م.

[١١٨] القرضاوي، يوسف. **مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام**، بيروت: دار العربية للطباعة والنشر، دون تاريخ، ص١٢.

[١١٩] انظر:

- عيد، عبد الرزاق. **يوسف القرضاوي**، مرجع سابق، ص١٠٥.

رابعاً: القرضاوي: آفاق الدَّور وحدوده

وظيفة العلماء هي الحفاظ على "الأمة" هيئة متحدة في عقيدتها، متماسكة في كيانها،[١٢٠] وكانت لهم جهود في الحفاظ على هوية المجتمع المسلم وشكله، ممثلاً في مؤسساته الدينية والعامة، وإعادة تشكيل الحياة العامة ثقافيّاً وفكريّاً.[١٢١]

هذا الدور التاريخي للعلماء، النظري والعملي معًا، أمكن للقرضاوي أن يضطلع به عبر مسيرته العلمية والدعوية، فقد كان يحرص على المشاركة في النشاط الاجتماعي والحضور في كل المناسبات الدينية والوطنية والاجتماعية، وهو الأمر الذي توفر له كذلك في قطر بلد أقامته،[١٢٢] فهو لم يغادر الوعي التاريخي بدور العالم في الحياة والمجتمع، ففي حين انحسر الفقه عن الحياة العامة وتَقَلّص دور العالم (الديني) في المجتمع بفعل عوامل عديدة،[١٢٣] نجد القرضاوي يستصحب مرجعية الفقيه ودور المفكر المنشغل بقضايا الأمة؛ إذ نجده حاضرًا في القضايا الكبرى، ومعبّرًا عن موقفه منها، ومُعبِّئًا الجماهير لأجل ذلك.

وهذا الدور المركب الجامع بين الفقه والفكر، والمستصحب للدور الشامل، يعود إلى كونه استمرارًا لميراث الإصلاحية،[١٢٤] كما نجدها لدى المصريين من أمثال: محمد

---

[١٢٠] جيب، وبوين، **المجتمع الإسلامي**، مرجع سابق، ص٩٧.

[١٢١] باقادر، أبو بكر. **العلماء من الدراسات التاريخية إلى الدراسات الاستراتيجية**، مرجع سابق، ص٤٢-٤٣.

[١٢٢] القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ٣٦١/٢.

[١٢٣] انظر بحث الخطيب، معتز. اتحاد العلماء .. الدور والمرجعية والمستقبل، القاهرة: **مجلة المنار الجديد**، عدد ٣٦، خريف ٢٠٠٦م، ص١٠١.

[١٢٤] حول علاقة القرضاوي بالإصلاحية الإسلامية انظر:

- القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ٢٢٤/١، ٢٨٥، ٢٩٧، ٢٩٩، ٤٥٢، ٤٩٦، وجزء من مقولات القرضاوي كان يقوم به جمال الدين القاسمي مثلاً، وهو من رجال الإصلاحية بدمشق. انظر:
- كومتز، ديفد دين. **الإصلاح الإسلامي: السياسة والغير الاجتماعي في سوريا أواخر العهد العثماني**، ترجمة مجيد الراضي، دمشق: دار المدى، ط١، ١٩٩٩م، ص١٥٥، ١٧٨. وقارن ذلك كله بـ:
- السيد، رضوان. **سياسيات الإسلام**، مرجع سابق، ص١٧٩.

عبده، والتونسيين من أمثال: خير الدين التونسي، الذي كان يرى أن أحد عوائق التقدم يتمثل في أن رجال الدين يعرفون الشريعة ولا علم لهم بأمور الدنيا، وأن رجال السياسة على العكس من ذلك، يعرفون الدنيا ولا يعلمون الدين. ومن هنا كانت رؤيته الإصلاحية المتعلقة بدور العلماء تتلخص في أن "العلماء الهداة جديرون بالتبصر في سياسة أوطانهم واعتبار الخلل الواقع في أحوالها الداخلية والخارجية، وإعانة أرباب السياسة بترتيب تنظيمات منسوجة على منوال الشريعة، معتبرين فيها من المصالح أحقها، ومن المضار اللازمة أخفها."[١٢٥]

إن الدور الذي قام به القرضاوي يتصل بهذه الأفكار والتصورات نفسها، ومع ذلك كله لم يكن حرص القرضاوي على إنشاء مرجعية عُلَمائية "عالمية" -تجسدت سنة ٢٠٠٤م، في (الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين) برئاسته- خارجًا عن دائرة تحركاته وواقع تأثيره،[١٢٦] فقد قابَلَ موسوعيته العلمية بمكانة مرموقة لدى العلماء والشعوب الذين التقاهم، وهم لا يُحصَون، وعلى الخصوص: انشغاله بمسلمي الغرب والشرق معًا، سعيًا لتجسيد "الأمة الإسلامية" التي يتحدث عنها -باستمرار- ويجتهد لأجل وحدتها.[١٢٧]

---

[١٢٥] التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق: المنصف الشنوفي، تونس: الدار التونسية للنشر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط١٩٨٦م، ص١٥٣.

[١٢٦] أوضحت من خلال كلام القرضاوي عن الاتحاد ودوره، أنه يمثل مؤسسة مرجعية توفر إطارًا بديلاً عن الخلافة الإسلامية. انظر:

- الخطيب، معتز. اتحاد العلماء، **مجلة المنار الجديد**، مرجع سابق.

[١٢٧] يذكر القرضاوي قصة طريفة وقعت له أيام الشباب أثناء رحلته إلى الأردن من دون تأشيرة، وحين سأله ضابط الحدود عن التأشيرة أجابه: "إن الثقافة التي يعلمونها لنا في الأزهر لا تَعدّ الأردن بالنسبة لي بلدًا أجنبيًّا، إنهم يعلموننا أن المسلمين أمة واحدة وأن بلاد المسلمين وطن واحد اسمه (دار الإسلام) ..." . انظر:

- القرضاوي، **ابن القرية والكتّاب**، مرجع سابق، ١/٤٦٩.

وبناء على ما سبق كله، لا يمكن لنا أن نعدّ القرضاوي "مثقفاً" بالمعنى الحديث للكلمة،[١٢٨] بل هو يستعيد دور العالم التاريخي، من خلال الحفاظ على الهوية، وتشكيل الحياة العامة ثقافيًّا وفكريًّا، والتبصير الدائم بشؤون الدين لكل فرد من أفراد المجتمع، وتوجيههم إلى أساليب العمل والسلوك والتفكير التي يدعو إليها الدين، وحثِّهم على الأخذ بها. بل إن تكوينه التقليدي في شكله (السلفي الإصلاحي) يرجع إليه الفضل الأكبر في دوره البارز الذي شغله.[١٢٩]

أما فيما يخص شعبيته الكبيرة والواسعة، فقد بُنيت على عوامل عديدة، فقبل الإعلام تكونت من خلال كتاباته الكثيرة، وَسَفره الدائم، وعلاقته بالإخوان المسلمين والحركات الإسلامية ككل. ومع الإعلام توسعت شعبيته كثيرًا بفعل حرصه على استخدام التقنيات الحديثة في نشر خطابه، وتدعيم مرجعيته، ومن هنا كان لفضائية الجزيرة، وموقع "إسلام أون لاين" وموقعه الشخصي على الإنترنت دورٌ مهم في ذلك؛ إذ شكّل كلّ ذلك منابرَ غير تقليدية وذات جماهيرية كبيرة، يستطيع مخاطبتها، وإيصال أفكاره إليها. وهو بقي محافظًا على استخدام تلك المنابر جميعًا جنبًا إلى جنب، التقليدي منها وغير التقليدي (خطبة الجمعة، الحوارات الصحفية، الكتب والمنشورات، الإنترنت، الفضائيات، الدروس العامة في المساجد، المؤتمرات، والمحاضرات، والمؤسسات الأهلية ...).

---

[١٢٨] لم تظهر عبارة المثقف إلا في القرن العشرين، وكان فلاسفة القرن الثامن عشر هم من مهّد لها أول الأمر. فولادة المثقفين ارتبطت بالحداثة الأوربية، وهم مبدعو أيديولوجيات دنيوية، ومن هنا نشأت قطيعة بين المثقفين ورجال الكنيسة. انظر:
- ليكلرك، جيرار. **العولمة الثقافية**، مرجع سابق، ص٤٢٥ وما بعدها (فصل: المثقفون بين التقليد والحداثة).

[١٢٩] يشير ديل إيكلمان إلى أن التنشئة الخاصة لطلاب العلم الديني من الدراسة الجماعية والاحتكاك الطويل والتلمذة تسمح لهم بتكوين صورة مركبة للذات، والمسؤوليات الاجتماعية والثقافية التي عليهم القيام بها حتى يتمكنوا من أداء أدوار بارزة في الحياة العامة، وهو ما يضفي عليهم من هيئة ومكانة اجتماعية من أفراد المجتمع. انظر:
- باقادر، أبو بكر. **العلماء من الدراسات التاريخية إلى الدراسات الاستراتيجية**، مرجع سابق، ص٤٦.

ومع ذلك فإن استخدامه للتقنيات الحديثة واستثمارها في نشر خطابه وفكره، يطرح تساؤلاً جوهريًّا، هو في أصله فرع عن تساؤل كبير حول الإعلام الجديد في العالم الإسلامي، الذي أدى إلى ظهور فكرة المجال العام. والتساؤل المطروح هنا بخصوص القرضاوي، هو الكيفية التي أسهمت فيها وسائل الاتصال الحديثة (إعلام وإنترنت وغيرها) بالإضافة إلى وسائل الاتصال القديمة (أشرطة الكاسيت، والصحافة ...)، في تشكيل المعتقدات والسلطة، بل والمجتمع المحلي في العالم الإسلامي؟ وإلى أي مدى يتم استخدامها جميعًا من الإسلاميين في تقديم تصوراتهم، وتأكيد ذواتهم، أو إعادة تشكيلها؟[١٣٠]

خاتمة:

هكذا أسفر نشاط الشيخ القرضاوي عن تحوّل فكرة المرجعية من المنظومة إلى الشخص، بما يمثله من "توجه" في ظل السياق التاريخي الذي شرحناه.

وأحسب أن وفاة القرضاوي الذي يبلغ الثمانين سنة الآن، ستطرح بعض التحديات الصعبة، فلا أعتقد بوجود شخصية موازية له بكل مكوناته السابقة، مؤهلة لأن تشغل الأدوار العديدة التي اضطلع بها مجتمعةً، كما أن سؤال من ينوب عنه في كل تلك المؤسسات التي أقامها سيكون سؤالاً صعبًا للغاية، فهو لم ينشئ تلاميذ شخصيين، وإن كان أنشأ مدرسة فكرية، وهذا من المحتمل أن يعيد المرجعية إلى مرجعية الأفكار، والمنظومة الفكرية من جديد.

---

[١٣٠] عالج ديل إيكلمان وجون أندرسون بعض هذه الأفكار في كتابهما: "الإعلام الجديد في العالم الإسلامي"، انظر مراجعة له في:
- **مجلة الاجتهاد**، عدد ٤٧-٤٨، سنة ٢٠٠٠، ص٣٦١. وهناك دراسة تعدّها الباحثة بتينا غريف في ألمانيا عن "القرضاوي والميديا" وتأثير الميديا على صناعة الفتوى.

ويبقى أن ميراث الفكر الإصلاحي في شكله الذي انتهى إليه مع القرضاوي، ومن تأثروا به، بحاجة إلى مراجعات نقدية حقيقية لا تبقى أسيرة السياق التاريخي الذي أدى إلى تكونها، ولا تقف عند الحد الذي وصلت إليه. ومن أبرز المقولات التي تحتاج ذلك النقد والتجديد مقولات: الدولة الإسلامية، والوسطية الإسلامية، وفقه الأقليات.

كما أن تطورات البحث المقاصدي ونقد متون السُّنة، والدراسات الحديثة للقرآن الكريم، تتجاوز الأطروحات التي قدمها القرضاوي، لكن يبقى ذلك في الإطار المعرفي الخالص، وليس على مستوى الجماهير التي نشط بينها الآن "الدعاة الجدد"، ولا ندري إلى أين سينتهون بالجماهير التي تتأثر بهم.

مفهوم التَّحيُّز: دراسة في بعض تحيّزات الأستاذ المسيري

أحمد مرزاق*

مقدمة:

إن الموقف المعرفي العربي من المعرفة "المنقولة" من الغرب، لم يخرج في الغالب عن أربعة أشكال، وهي تعبر -في نظري- عن أهم مواقف الثقافة العربية الحديثة عامة، والمعاصرة خاصة، من المعرفة الغربية في مجال العلوم الاجتماعية، والفلسفية، والدراسات الأدبية.

الموقف الأول: حاول توظيف المعرفة الغربية عامة، والمناهج خاصة، كما هي، واكتفى بالدعوة إلى تملكها؛ أي "معرفتها معرفة علمية تخولنا تملكها"[1] على حد تعبير الباحثة اللبنانية يمنى العيد، أو الدعوة إلى الاستيعاب والتمثل قبل الشروع في التطبيق، كما يرى ذلك الباحث المصري صلاح فضل؛ إذ يقول: "وأهم ما ندعو إليه هو الاستيعاب[2] النظري الكامل لمبادئ البنائية قبل محاولة تطبيقها على الأدب العربي."[3] وهو يعني، على حد قول سعد عبد الرحمٰن البازعي في تعليقه على هذا النص، "القناعة بسلامة هذه المناهج وعالميتها وصلاحيتها في كل مكان، إن لم نقل كل زمان."[4]

---

* باحث من المغرب، البريد الالكتروني: merzaknajmi@maktoob.com

[1] العيد، يمنى. (**حكمت الخطيب**): **في معرفة النص**، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٩٨٣، ص١٢٠.

[2] استيعاب/ Assimilation المعرفة قبل نقدها وتجاوزها أمر مطلوب، بل يعدّ عند القدامى (أبي حامد الغزالي في منقذه) شرطاً لازماً لهذا التجاوز، لكن الاستيعاب "الكامل" لغاية التطبيق فقط -كما ينصحنا صلاح فضل- يحدد للناقد العربي مجال الحركة من جهة؛ وهو مجال محدود لا يتعدى فهم "المنهج" ثم تطبيقه، وموقع التلمذة من جهة ثانية.

[3] فضل، صلاح. **نظرية البنائية في النقد الأدبي**، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط٣، ١٩٨٥، ص١٨.

[4] البازعي، سعد عبد الرحمٰن. مستقبل النقد، غربة السياق: من إشكاليات المثاقفة في النقد الأدبي العربي الحديث، **مجلة عالم الفكر**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المجلد ٢٨، العدد ٤، ٢٠٠٠، ص١٢٨.

وسادت الدعوة إلى التملك والتوظيف، منذ اللقاء الأول مع الحضارة الغربية، لكن مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين، لم يُكتف بالإشارة والتلميح، بل حرر الباحث العربي خطاباً حول المنهج، عارضاً هذا المنهج أو ذاك. وعملية عرضه وتقديمه لتلك المناهج لم تقف عند عرضها للعرض فحسب، وإنما تم ذلك في كثير من الأحيان لِيُتخذ ذلك معياراً ومقياساً يقاس به مدى نجاح الدارس العربي في تطبيقه لهذه المناهج على الواقع أو النص العربيين، أو إخفاقه. وبذلك فالحكم بالقصور المنهجي على المطبق العربي لا يلحقه لذاته، وإنما يلحقه بالتبعية أو بالتعدي.

الموقف الثاني: ادَّعى "التأسيس"، وهو ادعاء يشمل جميع فروع المعرفة، ويحتاج إلى دراسة معمقة، فمن ادعاء تأسيس فلسفة عربية، إلى ادعاء تأسيس علم اجتماع عربي، إلى ادعاء تأسيس منهج نقدي أدبي، وذلك عبر المشاركة "في الاكتشاف والجهد في العمل المتقصي، والمبادرة الفردية على مستوى الفكر والتحليل،"[٥] وليس عبر "النقل والتمثل،"[٦] أو الاستيعاب كما دعا صلاح فضل من قبل؛ لأن الزمن حسب هذا "المؤسس" لم يعد زمن القبول بالرقع الصغيرة التي أسميناها خلال مائة عام "منجزات عصر النهضة العربية."[٧]

فالداعي إلى التأسيس -على خلاف الداعي إلى الاستيعاب والتمثل الذي يعدّ المنهج شيئاً مكتملاً- يزعم الانطلاق من رؤية تنفي تطبيق مناهج جاهزة، أو نقلها من المجالات التي استخدمت فيها إلى مجال جديد،[٨] كما يثبت لنفسه المساهمة الشخصية في

---

[٥] أبو ديب، كمال. **جدلية الخفاء والتجلي: دراسات بنيوية في الشعر**، بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٨١، ص٢١.
[٦] المرجع السابق، ص٢١.
[٧] المرجع السابق، ص٨.
[٨] أبو ديب، كمال. **الرؤى المقنعة: نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص٦.

التأسيس،[٩] على الرغم من أن هذا "المؤسس" يقرر في مواطن كثيرة مصادره المتعـددة والمتباينة، التي استقاها من موارد منهجية غربية مختلفة ومتضاربة.[١٠]

الموقف الثالث: دعا إلى "التركيب"، ودعوته سمة ميزت مجموعة مـن الكتابـات العربية، وأخذت أسماء شتى حسب موقع الدارس من هذه الدعوى، فإذا كان مناصـراً لهذا الفعل سمّى عمله تركيباً، أو توفيقاً، أو انفتاحاً على مناهج عدة، وأعطـى نفسـه وقتاً لا بأس به ليتحدث عن فائدة "التركيب" وضرورته، دون أن يخوض في الحـديث عن إمكانيته المعرفية، أما إذا كان مناوئاً لهذه الـدعوى فيسـميها "هرطقـة،"[١١] أو "تلفيقاً،"[١٢] أو شيئاً آخر من هذا القبيل.

وترجع دعوى "التركيب" إلى سنوات الخمسين، وقد عبّرت عن نفسها في مجـال النقد الأدبي بمصطلح "المنهج المتكامل" عند سيد قطب، الذي خصـص لـه مبحثـاً كاملاً،[١٣] كما تجلّت عند شوقي ضيف بشكل بارز في مجمل أعماله.

ونظن أن تغيير الاسم من "التكامل" إلى "التفاعل" إلى "التركيب" إلى "التوفيـق" إلى "النحت"، لا يحل الإشكال، ولا يحدّ من تفجر الأسئلة: فكيف يمكن -مـثلاً- في

---

[٩] أبو ديب، كمال. **في الشعرية**، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٧، ص٧.

[١٠] تتحدد هذه المصادر في التحليل البنيوي للأسطورة عند (Levé Strauss)، والتحليل المورفولوجي للحكاية عند (Vladimir Propp)، و"المنهج الاجتماعي الماركسي" عند (Lucien Goldmann)، ومناهج تحليل الأدب في إطار التحليل اللساني والسيميائي عند (Jakobson) والبنيويين الفرنسيين. انظر:
- عبد الله، إبراهيم. **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة – تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمـة**، الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٩، ص٦٤.

[١١] بنحدو، رشيد. المنهج التكاملي أو حين يتحول النقد إلى هرطقة، **مجلة البيان الكويتية**، الكويت: العدد ٣٨٣، ٢٠٠٢.

[١٢] الدغمومي، محمد. **نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر**، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسـانية، ط١، ١٩٩٩، ص١٤٦-١٤٧.

[١٣] يتكون المنهج المتكامل عند سيد قطب من ثلاثة مناهج: المنهج الفني، والمنهج التاريخي، والمنهج النفسي، وهـو ينبه إلى أمرين: الأول أن الفصل الحاسم بين هذه المناهج وطرائقها ليس بمستطاع، والثاني أن هـذه المنـاهج مجتمعة هي التي تكفل لنا صحة الحكم على الأعمال الأدبية. انظر:
- قطب، سيد. **النقد الأدبي أصوله ومناهجه**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٤٨، ص١١٦.

حقل الفكر عامة، والنقد الأدبي خاصة، "المواءمة والمطابقة بين منهج محايث ينظر إلى النص من حيث هو بنية مغلقة لا تحيل سوى على اشتغالها الداخلي، ومنهج يعدّ النص تعبيراً استعارياً لا شعورياً عن رغبات المؤلف الذاتية المكبوتة، ومنهج يعد النص، عوض ذلك، تعبيراً مباشراً وواعياً عن رؤية محددة للعالم لا تخص المؤلف وحده، بقدر ما تخص طبقة اجتماعية كاملة؟"[١٤] وقبل السؤال عن كيفية المواءمة نتساءل مع صلاح فضل، عن طبيعة العلاقة بين هذه المناهج الثلاثة التي "جربها" -والتعبير له- في الدراسة نفسها، "فهل تعتمد على التجاور والتكامل والانتظام في نسق عصري، أم تقوم على التضاد والتقابل؟"[١٥]

أما الموقف الرابع والأخير: فقد اعتقد بفكرة التَّحيُّز في المعرفة عامة، والمعرفة الغربية خاصة، لهذا حاول نقد المناهج الغربية من جهة، والأشكال الثلاثة السابقة من جهة ثانية.

والتيار الذي حاول التصدي بشكل ما للثقافة الغربية سواء في موقعها الأصلي، أم عند ممثليها في العالم العربي والإسلامي، تيار عريض، وله تاريخ يمتد من النهضة العربية إلى الوقت الراهن؛ بل تضرب جذوره في عمق التاريخ.[١٦]

---

[١٤] بنحدو، رشيد. **المنهج التكاملي**، مرجع سابق، ص١٠.

[١٥] فضل، صلاح. **إشكالية المنهج في النقد الحديث**، المحاضرات المجلد ٥، جدة: النادي الثقافي، ١٩٨٨، ص٤٢٠. والإحساس باستحالة الجمع بين (Lucien Goldmann) و (Levé Strauss) هو الذي دفع سعد عبد الرحمٰن البازعي إلى صياغة سؤال استنكاري حول عمل كمال أبو ديب قائلاً: "هل يدرك الناقد ما يعنيه قوله إنه يجمع ما بين صاحبي الاتجاهين المتضادين في البنيوية؟" انظر:
- البازعي، سعد عبد الرحمٰن. **مستقبل النقد، غربة السياق**، مرجع سابق، ص١٣٧.

[١٦] يمثل الموقف من الفلسفة اليونانية عامةً، ومن المنطق الأرسطي خاصةً، القضيةَ القطب في التراث العربي الإسلامي، وقد وظّف هذا الموقف: الرفض أو القبول، توظيفاً إيديولوجيا وليس معرفياً في كثير من الأحيان، فكان تيار "الحداثة" يحيي من هذا التراث الموقف القابل للمنطق، ورموزه خاصة ابن رشد، فيوظفه في صراعاته السياسية ضد ما يسمّى "الرجعية"؛ كما كان التيار "الإصلاحي" في كثير من الأحيان يستند إلى التراث، ويحيي كذلك الموقف الرافض للمنطق ورموزه خاصة ابن تيمية، ويتهم التيار "الحداثي" بالتغريب. والجامع بينهما شيء واحد هو التوظيف السياسي أو الجدلي، وغياب المعالجة المعرفية في الغالب.

وإذا كانت الأشكال الثلاثة الأولى تبلورت أكثر، واتضحت معالمهـــا في بدايـــة النصف الثاني من القرن العشرين، فهذا الحكم يصدق كذلك على هذا التيار الناقـــد، فتحويل الغرب إلى موضوع للبحث، ومحاولة تفكيكه، لم يظهر إلا في الفترة الأخيرة، وهذا يرجع لعدة أسباب يمكن بحثها في مكان آخر.[١٧]

لقد تكونت نخبة مناهضة لعالمية الفكر الغربي، فعلى مستوى المؤسسات برز المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن،[١٨] وعلى مستوى الأفراد برز حسن حنفي في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب،"[١٩] وعبد الله إبراهيم في "المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات،"[٢٠] وغريغوار مورشو في "مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته،"[٢١] وغيرهم الكثيرون.[٢٢]

والملاحظ على بعض هذه النقود الفردية، صمتها الغريب عـــن ســـؤال المنـــهج؛ فحسن حنفي حين يُوَجه إليه سؤال المنهج لا يجيب رغم معاودة المحاوِرة وإلحاحها في

---

[١٧] أهم العوامل التي ساعدت على تحويل الغرب إلى موضوع للدرس هي: تبلور تيارات داخل الغرب ذاتـــه مثـــل مدرسة فرانكفورت التي تأسست عام ١٩٢٣ (وهو العام الذي نشر فيه كتاب لوكاتش "التـــاريخ والـــوعي الطبقي")، وفكر ما بعد الحداثة، وظهور مراجعات غربية في جميع حقول العلوم. انظر:
- المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين، ط١، ١٩٩٥، ص٥٣ و ٥٤.

[١٨] تأسس المعهد عام ١٩٨١، ولمعرفة أسس مشروع إسلامية المعرفة وأهدافه، انظر:
- الفاروقي، إسماعيل. **أسلمة المعرفة، المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة عبد الـــوارث ســـعيد، الكويـــت: دار البحوث العلمية، ط١، ١٩٨٤.

[١٩] صدر الكتاب في بيروت عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى عام ١٩٩٢.

[٢٠] صدر الكتاب في الدار البيضاء/بيروت عن المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى عام ١٩٩٧.

[٢١] صدر الكتاب في فيرجينيا عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ضمن سلسلة إسلامية المعرفة (١٨)، الطبعة الأولى عام ١٩٦٦، (١٥٧ صفحة).

[٢٢] الباحث في طور إعداد ببليوغرافيا شاملة تضم المؤلفات التي عالجت موضوع التَّحيُّز سواء معالجـــة جزئيـــة أو شاملة، وسواء استعملت مصطلح التَّحيُّز، أو مصطلحات أخرى قريبة منه كـــــ: (التأصـــيل، والأســـلمة، والإسلامية، وإسلام، والتأسيس، وغيرها)، مع دراسة الفوارق الموجودة بين هذه الدعوة وتلك.

السؤال، واضطرارها في الأخير إلى القول: "أعتقد أن السؤال -سؤال المنهج- مُلِّحٌ كثيراً ومهم،"[٢٣] ويكتفي بقوله: "أنا أعطي الأولوية للموضوع على المنهج."[٢٤]

فهذه النقود تحاول غالباً الطعن في نتائج لا تعدو أن تكون آثاراً ترتبت عن تبني مناهج معينة، كان الأولى أن تسبق "بقراءة للمنهج أو للمناهج نفسها، أي بالكشف عن التَّحيُّزات في موطنها الأصلي قبل أن تتحول إلى آثار؛"[٢٥] لأن النتيجة "مرتبطة دوماً بالمنهج المتبع إلى حد يمكن القول معه "أعطني منهجاً معيناً أعطك نتيجة محددة."[٢٦]

والعمل الذي أعتقد أنه اهتم بالقضايا المعرفية والمنهجية اهتماماً غطى أكثر من ربع قرن تقريباً، هو مشروع الباحث المصري عبد الوهاب المسيري الذي تجاوز كثيراً الأسئلة العالقة، والإشكالات التي تحولت مع طول الزمن إلى عبارات مسكوكة، تلقى في وجه كل من يحاول إعادة النظر في الموجود من أفكار وآراء.

للخروج من منطق الدعوى والادعاء، اخترت في موضوعي هذا، التمثيل لإشكالية التَّحيُّز في المعرفة فكرَ الأستاذ المسيري. والسؤال الذي يفرض نفسه لماذا ربطت موضوع التَّحيُّز باسم الأستاذ المسيري؟

تجيبنا عن هذا السؤال الباحثة فريال جبوري غازول في تعقيبها على الأوراق المقدمة في إحدى جلسات[٢٧] مؤتمر إشكالية التَّحيُّز الثاني،[٢٨] تقول الباحثة: "المرجعية

---

[٢٣] حوار مع حسن حنفي تحت عنوان: قضايا التراث والتجديد وإشكالية النقل والإبداع، **مجلة المنطلق**، بيروت: عدد ١١٤، ١٩٩٦، ص٥٠.

[٢٤] المرجع السابق، ص٥١.

[٢٥] البازعي، سعد عبد الرحمٰن. **ما وراء المنهج، تحيّزات النقد الأدبي الغربي، ضمن أعمال ندوة إشكالية التَّحيُّز**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين، ج١، ط١، ١٩٩٥، ص١٧٥.

[٢٦] بشته، عبد القادر. **الفلسفة والعلم من كانط ونيوتن إلى الوضعية وحدود المعرفة الإنسانية**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٢، ص١٠٢- ١٠٣.

[٢٧] الجلسة التاسعة الموازية: اللغة والأدب. وبعد أن تم تفريغ أعمال جلسات مؤتمر التَّحيُّز الثاني أمدنا بها الأستاذ المسيري مشكوراً.

النظرية لهذه الندوة كلها هم: إدوارد سعيد وعبد الوهاب المسيري، وحتى د. وحيد[٢٩] عندما لم يذكر عبد الوهاب المسيري فمجرد كونه يتحدث عن التَّحيُّز فإنه يتحدث عن عبد الوهاب المسيري؛ لأنه لا يمكن أن يذكر التَّحيُّز ولا يذكر –حاضراً أو غائباً– عبد الوهاب المسيري، لأن جزءاً من مشروعه هو دراسة التَّحيُّز." وأعتقد أن إشارة فريال غازول إشارة جامعة؛ فالتَّحيُّز مصطلحاً ومفهوماً ارتبط بالأستاذ المسيري، سواء في المؤتمر الأول المنعقد بالقاهرة عام ١٩٩٢، أو في المؤتمر الثاني المنعقد كذلك بالقاهرة عام ٢٠٠٧، بل كل دراسات المسيري تتضمن فكرة التَّحيُّز؛ حتى ولو لم تكن هي موضوع الدراسة فهي حاضرة، بوصفها وعياً مسبقاً ينطلق منه الباحث.

وهذا لا يعني أن الأستاذ المسيري لم يُسبق إلى هذا الموضوع من قبل، بل فكرة التَّحيُّز –وتحت تسميات أخرى– نوقشت من جانب الكثيرين،[٣٠] وربما كان الفكر الماركسي أكثر وعياً بهذه القضية، لكن الجديد الذي ننسبه إلى المسيري هو دراسة القضية بشكل منهجي وشامل، حتى غدونا لا نذكر التَّحيُّز إلا ونذكره مقروناً بالمسيري.

فالأستاذ المسيري حسب ما توصلت إليه في الببليوغرافيا السالفة[٣١] يمثل مرحلة: الوعي المنهجي الشامل، والتنظير لظاهرة التَّحيُّز، وظهور مصطلح التَّحيُّز وتداوله في الأوساط العلمية.[٣٢]

---

[٢٨] عقد المؤتمر الثاني لإشكالية التَّحيُّز تحت عنوان: حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة، بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، بين ١٠ – ١٣ فبراير ٢٠٠٧.

[٢٩] باحث من الجزائر شارك في المؤتمر بموضوع: لعبة التَّحيُّز في الرواية الاستشراقية (مقاربة تأويلية تعضيدية بمقولة العوالم الممكنة).

[٣٠] إشارة المسيري إلى بعض الباحثين العرب الذين كانوا يشاركونه الفكرة منذ أواخر السبعينات. انظر
– المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص١٠.

[٣١] يراجع الهامش ٢٢.

[٣٢] يمكن تصنيف اجتهادات الباحثين العرب الذين يعترفون بالخلفية المعرفية (الإيديولوجية، أو الاجتماعية، أو الدينية) للعلم، وللمنهج، وللمصطلح، إلى ثلاث مراحل هي: مرحلة "ملامسات الموضوع الأولى"، ومرحلة الوعي الجزئي التي اقتصر فيها الباحث على مجال تخصصه، ومرحلة "الوعي المنهجي الشامل"، والتنظير لظاهرة التَّحيُّز، وظهور مصطلح التَّحيُّز.
أما بعض الأعلام الذين تعرضوا لهذا الموضوع كلٌّ حسب تخصصه، فيمكن أن نذكر منهم: غريغوار منصور مرشو، ومحمد أمزيان، وعبد العزيز حمودة، ومحمد شكري عياد، وأحمد عطية أحمد، وحامد عمار، وسيد أحمد عثمان، وطه عبد الرحمٰن، وسعد عبد الرحمٰن البازعي، وغيرهم.

أما منهجية البحث في هذه الدراسة فتنطلق من مجموعة مسلمات، ومن خطة محددة، وذلك قصد الاضطلاع بمهمة ذات وجهين: وجه بنائي يروم تشييد مفهوم التَّحيُّز عند الأستاذ المسيري، ووجه تحليلي هدفه تحديد أهم تحيّزات هذا الباحث.

وفيما يخص المسلمات، فقد حددها في ثلاث، وغرضي من ذلك توضيح بعض الالتباس الذي شاب بعض التحديدات التي أعطيت للتحيّز سواء في المؤتمر الأول، أو في المؤتمر الثاني.

والمسلمة الأولى هي: "المصطلحات مفاتيح العلوم".

أما المسلمة الثانية فهي: "دلالة المصطلح تطلب من أهل الصناعة، وليس من كتب اللغة".

والمصطلح "كلمة تفقد بالتدريج انتماءها إلى معجم اللغة العام مرسخة انتماءها الجديد إلى معجم خاص بميدان معرفي معين تكتسب فيه معنى جديداً لم يكن لها في المعجم العام."[٣٣] وتأكيدنا على هذه النقطة، لا يعني الذهاب إلى حد القطع مع المعجم اللغوي في تحديد دلالة مصطلح ما؛ لأن وضع المصطلحات يخضع لمبادئ محددة منها ضرورة وجود مناسبة، أو مشاركة، أو مشابهة، بين المدلول اللغوي والمدلول الاصطلاحي،[٣٤] ثم هناك أكثر من طريقة لوضع هذا المصطلح أو ذاك.[٣٥]

أما المسلمة الثالثة فتكمن في أن "دلالة المصطلح تختلف من علم لآخر، أو بتعبير القدامى من صناعة إلى صناعة".

---

[٣٣] البوشيخي، عز الدين. عن المصطلح والمفهوم وأشكال التعالق، دراسة قدمت ضمن يوم دراسي حمل عنوان "قضية التعريف في الدراسات المصطلحية الحديثة"، وقد نشرت أعمال هذا اليوم ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، المغرب، ١٩٩٨، ص٣١.

[٣٤] الشاهد، البوشيخي. **مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين**، قضايا ونماذج، فاس: القلم، ط١، ١٩٩٣، ص٧٥.

[٣٥] أشهر الطرق: المجاز بأقسامه، والاشتقاق والنحت.

وبناءً على ما سلف، اقتضت خطة البحث التعريف الموجز بالأستاذ المسيري بوصفه صاحب فكرة التَّحيُّز، ثم البحث في: "مصطلح التَّحيُّز لغةً واصطلاحًا"؛ إذ عملت في هذا العنوان على دراسة مركّز للمادة (ح.و.ز) في نخبة من المعاجم اللغوية العربية، وبعض التفاسير القرآنية؛ لأحصر أصول المعاني الواردة. وهذه الخطوة ضرورية كما سبق أن أكدت في نهاية المسلمة الثانية، ولكن ليست النهائية، والهدف منها هو الكشف عن المسلك أو الطريق الذي انتقلت من خلاله الكلمة، من دلالتها اللغوية الأولى إلى دلالتها الاصطلاحية.

بعد ذلك حصرت نصوصَ المسيري التي تعرضت للتحيّز، واستنبطت منها التعريف، وكان ذلك من خلال عمليات تحليل ومقارنة، وإفادة من بعض الطرق التي انتهجها هذا المفكر في تعريفه للتحيّز. أما في "تحديد تحيّزات المسيري" فاقتصرت على عزل بعض تحيّزات هذا المفكِّر المصرح بها وغير المصرح بها، اعتماداً على نصوصه.

أولاً: عبد الوهاب المسيري نبذة معرفية[٣٦]

عبد الوهاب محمد المسيري مفكر مصري، ولد عام ١٩٣٨م حصل على درجة الدكتوراه في الأدب المقارن من جامعة (رتجرز) بالولايات المتحدة عام ١٩٦٩م، وكان عنوان الرسالة: الأعمال النقدية لوردزورث ويتمان: دراسة في الوجدان التاريخي والمعادي للتاريخ، والدراسة لم تنشر بعد.

يقوم مشروعه على محورين: الأول يبتغي "نقد" المشروع المعرفي الغربي؛ لأن الغرب في نظره تحول "من بقعة جغرافية وتشكيل حضاري له خصوصيته ومفاهيمه إلى البقعة التي يخرج منها الفكر العالمي والإنساني الحديث،"[٣٧] فأصبحت محاولة اللحاق به هي جوهر جميع المشاريع في العالم الثالث، بما فيها العالم الإسلامي.[٣٨]

---

[٣٦] ركزت في هذه النبذة على الجوانب المعرفية. ومَن طَلَب الاستزادة من المعرفة التوثيقية فليطلبها في موقع الأستاذ المسيري: www.elmessiri.com

[٣٧] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص٢٨.

[٣٨] المرجع السابق، ص٢٧.

في هذا المستوى أنجز الباحث مجموعةً من الدراسات، ويمكن اعتبـــار "موســـوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد"[٣٩] التي استغرقت منه تقريباً ثلاثة عقود، أهـــمَّ عمل يجسد النقد الكلي للنماذج الإدراكية المعرفية الغربية مـــن جهـــة، والإبداع لنماذج معرفية مغايرة من جهة ثانية.

أما المحور الثاني، فهو محور"الإبداع"، وهو موجود في الموسوعة بشكل ضـــمني، لكن في الآونة الأخيرة راح يبرز بشكل أكبر؛ إذ "بدأ بالفعل في تطوير رؤيته الخاصـــة حول النماذج المعرفية، واستخلاص النموذج المعرفي الإسلامي وتمييزه عن غـــيره،"[٤٠] وقد أصدر في هذا الإطار مجموعة من الأعمال، من بينها الدراسة التي نشرت له بمجلة إسلامية المعرفة؛ إذ عمل فيها أولاً على تلخيص الأبعاد المعرفية لـــ "الموضـــوعية"، ثم تحديد أهم تجليات هذه الأبعاد على مستوى عقل الإنسان والواقع والإدراك، ثم رصد بعض النتائج التي تترتب عن تبني "الموضوعية" بوصفها نموذجـــاً في إدراك الظـــواهر، لينتقل في الأخير إلى عرض "نموذجه التفسيري"، فيحدد منطلقاته وأبعاده المعرفية، التي يراها "عكس منطلقات النموذج الموضوعي المادي (المتلقي)،"[٤١] كما يمكن أن نضيف جزءاً من مقدمته الطويلة التي خص بها ندوة "إشكالية التَّحيُّـــز"؛ إذ خصـــص ســـبع صفحات لرسم "معالم النموذج البديل ومعالم العلم الناتج عنه بشكل مجرد،"[٤٢] وكذا دراسته المنشورة بمجلة "المسلم المعاصر"[٤٣] التي كان يهدف منها: "أن يتأمـــل الفكـــر

---

[٣٩] صدرت هذه الموسوعة في ثمانية مجلدات عن دار الشروق، القاهرة: عام ١٩٩٨، كما صدرت منـــها نســـخة موجزة في مجلدين عام ٢٠٠٣ عن الدار نفسها.

[٤٠] بيومي، إبراهيم غانم. إشكالية التَّحيُّز في فكر أربعة مفكرين مصريين: د . جلال أمـــين- د. عبـــد الوهـــاب المسيري- أ. طارق البشري- د. سيد دسوقي، ضمن كتاب **إشكالية التَّحيُّز** (تحرير وتقديم عبـــد الوهـــاب المسيري)، مرجع سابق، ج٢، ط١، ١٩٩٥، ص٨٩٦.

[٤١] المسيري، عبد الوهاب. نحو نموذج تفسيري اجتهادي بدلاً من النموذج الموضوعي (المتلقي)، **مجلـــة إســـلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، س٤، العدد١٦، ١٩٩٩، ص١٥١.

[٤٢] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص٦٦.

[٤٣] المسيري، عبد الوهاب. **معالم الخطاب الإسلامي الجديد**، ورقة أولية، العدد ٨٦ عام ١٩٩٨.

الإسلامي في نفسه،"[٤٤] وأن يقوم بتجريد "بعض المقولات التحليلية الأساسية التي يستخدمها حملة الخطاب الإسلامي الجديد."[٤٥]

وتجدر الإشارة في هذه النبذة التعريفية إلى أن هذين المحورين يحضران في كتابات المسيري متداخلين، والفصل بينهما إجرائي؛ لأن عمليتي الإبداع والنقد تردان في المؤلف نفسه سواء على مستوى "النماذج التفسيرية"، أم على مستوى المصطلح، كما تردان في جميع أشكال الكتابة عنده؛ أكانت فلسفية ، أم أدبية، أم سياسية.

والمسيري، وإن ارتبط اسمه بالصهيونية، أستاذٌ للأدب الإنجليزي والأدب المقارن، قدم مجموعة من الدراسات تنتمي إلى عالم الأدب نذكر منها: مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنجليزي: النصوص الأساسية وبعض الدراسات التاريخية والنقدية،[٤٦] وافتتاحيات الهادي،[٤٧] وهي ترجمة لنص مسرحي انجليزي، وقد خصها الباحث بمقدمة تحدث فيها عن تقاليد المسرح الياباني(الكابوكي، والنوه) التي استخدمها مؤلف المسرحية.

كما قدم دراسة تحليلية لبعض قصائد (Wiliam Black)[٤٨] أخذها من عمله الشعري الأول: "أغاني البراءة والخبرة"، ورَاجَعَ رسالة دكتوراه أنجزتها الناقدة فريال جبوري غازول حول ألف ليلة وليلة.[٤٩]

---

[٤٤] حوار أجرته معه مجلة الجديد في عالم الكتب والمكتبات، عمان الأردن، مجلة فصلية كانت تصدر عن دار الشروق للنشر والتوزيع، العدد ٢٠، س٥، ١٩٩٨، ص٣٧.

[٤٥] المرجع السابق، ص٣٧.

[٤٦] صدر الكتاب في بيروت عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عام ١٩٧٩.

[٤٧] صدرت هذه المسرحية في الكويت ضمن سلسلة المسرح العالمي، عام ١٩٨٨.

[٤٨] نشرت تحت عنوان: وليام بليك «بين البراءة والخبرة»، **بمجلة عالم الفكر الكويتية**، المجلد١٦، العدد ٤. ١٩٨٦.

[٤٩] أنجزت الباحثة هذه الرسالة باللغة الإنجليزية متبنية إلى حد بعيد المنهج البنيوي، وعرض المسيري نَشره بمجلة فصول المصرية، المجلد ٢، العدد ٢، ١٩٨٢.

ويهتم المسيري كذلك بأدب الأطفال، وقد صدرت له في هذا المجال مجموعة من الأعمال منها: الأميرة والشاعر عام ١٩٩٣م،[٥٠] وسبع قصص تحت عنوان: حكايات هذا الزمان،[٥١] ومجموعة قصائد للأطفال تحت عنوان: أغنيات إلى الأشياء الجميلة.[52]

ثانياً: التَّحيُّز لغةً واصطلاحًا

أ. التَّحيُّز لغةً:

ترجع مادة (ح.و.ز) في اللغة إلى ثلاثة معانٍ، ذكرها أغلب المعاجم اللغوية والتفاسير القرآنية إما مجتمعة أو متفرقة، وهي الجمع (والتجمع)، ومنضم (انضم)، والتّنحِي.

يقول ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) في (حوز): "الحاء والواو والزاي أصل واحد، وهو الجَمْع والتجمّع. يقال لكل مَجْمع وناحية حوْز وحوْزة. وحَمَى فلان الحوْزة؛ أي المَجْمع والناحية... وكل من ضَمّ شيئاً إلى نفسه فقد حازه حوزاً."[٥٣] أما لسان العرب فيجمع مادة كثيرة يمكن أن نقدم منها ما يفيد في هذا المقام؛ ففي انحاز القوم يقول: "تركوا مركزهم ومعركة قتالهم ومالوا إلى موضع آخر،" أما "تحوز وتحيّز" فهي "إذا تنحى،" و"كل من ضم شيئاً إلى نفسه... فقد حازه حوزا،" و"الحوز: الجمع."[٥٤]

---

[٥٠] صدرت عن دار الفتى العربي.

[٥١] صدرت هذه المجموعة في القاهرة عن دار الشروق بين عام ١٩٩٩و ٢٠٠١.

[٥٢] صدرت هذه المجموعة في القاهرة عن دار الشروق، عام ٢٠٠١.

[٥٣] ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: وضبط عبد السلام هارون، سوريا: دار الفكر، ١٩٧٩، الجزء الثاني، مادة (حوز). ويضيف ابن فارس معنى آخر لا يشارك هذا الأصل يقول: "ويقال تحوّزت الحية، إذا تلوَّتْ".

[٥٤] ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل بن منظور. **لسان العرب**، بيروت: دار الجيل ودار لسان العرب، (د.ت)، مادة (حوز).

أما التفاسير فمجملها لم يخرج عن هذه الدلالة اللغوية؛ يقول الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ) في تفسيره للآية الكريمة "أو متحيّزاً إلى فئة،" (سورة الأنفال: ١٦) "قال أبو عبيدة: التَّحيُّز التنحي، وفيه لغتان: التَّحيُّز والتحوز،[٥٥] قال الواحدي: وأصل هذا الحوز، وهو الجمع؛ يقال: حزته فانحاز وتحوز وتحيّز إذا انضم واجتمع، ثم سمي التنحي تحيّزاً؛ لأن المتنحي عن جانب ينفصل عنه ويميل إلى غيره."[٥٦] والمعنى نفسه نجده عند القاسمي (ت١٩١٤م)، فهو يذهب في "محاسن تأويله" لهذه الآية إلى أن "متحيّزاً" تعني "منضماً."[٥٧]

وقد أضافت بعض التفاسير أن "متحيّز" هي نفسها "منحاز"، فالتفسير المنير يقول: "متحيّزاً: منحازاً أو منضما،"[٥٨] وقبله قال ابن عجيبة (ت١٢٢٤هـ) "أو متحيّزا" أي منحازاً إلى جماعة،[٥٩] والأمر نفسه عند أهل اللغة، نقرأ في المصباح: "و(انحاز) الرجل إلى القوم بمعنى (تحيّز) إليهم."[٦٠] والجامع بين هذه المفردات التي جاءت بها المعاجم والتفاسير، يمكن أن نعبّر عنه بصيغة عامة فنقول: التَّحيُّز هو الانتقال من شيء (مكان، أو موقف، أو انتماء) إلى شيء آخر.

فالتنحي -مثلاً- تنحٍّ عن فئة (شيء) والميل إلى فئة أخرى (شيء آخر)؛ لينضم ويجتمع إليها. وهذا المعنى العام تراعى فيه الزيادات في الحروف؛ فحاز الرجل شيئاً ما، ضمه إليه، أي نقله إلى ملكه. أما انحاز الرجل: فهو الذي مال وانتقل إلى طرف آخر.

---

[٥٥] هذه المسألة لها علاقة بالإعلال، وقد أشارت إليها بعض التفاسير.

[٥٦] الرازي، فخر الدين. (٥٤٤هـ- ٦٠٤هـ): **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتح الغيب**، تقديم خليل الميس مدير أزهر لبنان، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٨١، الجزء ١٥.

[٥٧] القاسمي، محمد جمال الدين. **محاسن التأويل**، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٩٧٨.

[٥٨] الزحيلي، وهبة. **التفسير المنير في العقيدة والمنهج والشريعة**، سوريا/بيروت: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، ط١، ١٩٩١.

[٥٩] ابن عجيبة، أحمد بن محمد ابن عجيبة الحسني. **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق: عمر أحمد الراوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٢.

[٦٠] الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. **المصباح المنير**، بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ١٩٩٦.

ب. التَّحيُّز في اصطلاح المسيري:

تعدّ مقدمة "إشكالية التَّحيُّز"[٦١] أهم مصدر في تحديد مفهوم التَّحيُّز عند الأستاذ المسيري، وقد انطلق تحديده من الجانب اللغوي العربي، وهذا الأمر نجده حاضراً في مؤلفات أخرى للباحث،[٦٢] مما يعني أن هناك وعياً بالبعد التأصيلي للمصطلحات. والكلمات التي حدّ بها الباحث التَّحيُّز لغة، مفردتان هما: الانضمام، والموافقة في الرأي، محيلاً على المعاجم اللغوية دون تحديد، ولم يبين الفروق اللغوية -إن كانت هناك فروق- بين الفعلين انحاز وتحيّز اللذيْن اشتق منهما المصدران: الانحياز والتَّحيُّز، واكتفى بإشارة لسان العرب الذي عدّهما لغة واحدة.

وفي الأخير ذكر ما جاء في معجم الوسيط بقوله: "وكما جاء في الوسيط، فقد استخدمت كلمة "التَّحيُّز" في معنى الانضمام والموافقة في الرأي، وتبني رؤية، مما يعني رفض الآراء الأخرى،"[٦٣] وهذا يعني أن المسيري يتبنى هذا التعريف وإن داخله شيء من الدلالة الاصطلاحية. ومما يسجل على تعريف المسيري اللغوي انحسار الدقة، وهذا ليس قدحاً، وعدم التنقيب والحفر في المعاجم لاستنباط الحد اللغوي الجامع المانع، وهذا كما سنرى لاحقاً وجهاً من وجوه تحيّز المسيري.

أما طريقته في التعريف الاصطلاحي، فهي أهَمُّ معبّر عن تحيّزه؛ فإذا كان المصطلح الأمثل في النموذج المعرفي الغربي "هو المصطلح العام -الدقيق-الوصفي—الكمي الذي ينبذ المجاز،"[٦٤] فإن هدف البناء المصطلحي عند المسيري هو "التركيب أساساً وليس الدقة بالضرورة،"[٦٥] ومصطلحه لا يرفض "استخدام المجاز."[٦٦]

---

[٦١] سبق للأستاذ المسيري أن نشر كثيرًا من مادة هذه المقدمة قبل صدور الندوة وذلك على صفحات مجلة الإنسان، وهي مجلة دورية كانت تصدر في باريس عن دار أمان للصحافة والنشر، عدد ١٣ و١٤، ١٩٩٥، وقد أعاد كتابة مقدمة الجزء الأول من كتاب"فقه التَّحيُّز"، وصدر عام ٢٠٠١ تحت عنوان "العالم من منظور غربي"، عن سلسلة الهلال.

[٦٢] المسيري، عبد الوهاب. في أهمية الدرس المعرفي، **مجلة إسلامية المعرفة**، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد ٢٠، س٥، ٢٠٠٠.

[٦٣] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص١٨.

[٦٤] المرجع السابق، ص٣٩.

[٦٥] المرجع السابق، ص٦٥.

[٦٦] المرجع السابق، ص٦٥.

وطريقة المسيري في التعريف الاصطلاحي، تلتقي في جانب معين مع ما يطمح إلى تأسيسه الأستاذ طه عبد الرحمن في ما يسميه بـ: "فرضية التعريف الحي"، وإن لم يكن بين الاثنين تواصل ملحوظ من خلال كتابتهما، يقول طه عبد الرحمن: "والغالب على الفلاسفة -غير فلاسفة العرب- ألا يكتفوا ببيان معنى المفهوم الفلسفي في صيغة جامعة للصفات المميزة له... بل إنهم يبادرون إلى توضيحه بضرب الأمثلة عليه، أو عقد المقارنات بينه وبين غيره، أو إيراد تشبيهات مختلفة له، ويحرصون على استيفاء هذه الأمثلة والمقارنات والتشبيهات من المعارف المشتركة والوقائع المألوفة."[٦٧]

وعرض طريقة المسيري يجلي الأمر؛ ففي عنوان كبير ما هو التَّحيُّز؟ تنتظر منه أن يحدد لك التَّحيُّز في صيغة جامعة مانعة على حد تعبير المناطقة، خاصة وأنه يسأل عن الماهية بأدواتها المعروفة: ما وما هو،[٦٨] لكنه يفاجئك بطريقته (منهجه) فيضرب المثال؛ إذ يسوق ثمانية أمثلة، فيها المألوف، وغير المألوف، والأكثر ألفة، ويرتبها ترتيباً له دلالته، ثم يقوم بتحليلها. وبعد كل هذه الصفحات يعود ليسأل في الأخير: لكن ما هو التَّحيُّز؟ لينتقل على غير عادة الباحثين إلى الدلالة اللغوية، ثم بعدها، ودون إشارة صريحة، إلى الدلالة الاصطلاحية.

والمسيري واعٍ بطريقته هاته؛ إذ نجده يقول: "بل إن الطريقة التي بدأت بها هذه الدراسة هي ذاتها متحيّزة."[٦٩]

بعد هذه الإشارات المقتضبة التي سأعود إليها بتفصيل في بحث تحيّزات المسيري، سأشرع الآن في تحليل مصطلح التَّحيُّز إلى عناصره، حتى يتسنى لنا فهم المدلول الذي

[٦٧] طه، عبد الرحمن. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٢، ص٩٨.

[٦٨] يقول الفارابي: "ومنها [يقصد الحواشي] (ما) إذا قرن بالشيء دل على أن المطلوب من الشيء تصورات ذات الشيء فقط، معرفة وجوده ولا معرفة شيء آخر سوى ذاته، لا مقداره ولا زمانه ولا مكانه. وذلك مثل قولنا: ما وما هو". انظر:

- **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، ط٢، ١٩٩١، ص٥٠.

[٦٩] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص١٧.

يمنحه الأستاذ المسيري لهذا المصطلح المركزي في كتاباته،[٧٠] معتمدين على جميع أشكال التعريف التي وظفها.[٧١]

يرى المسيري أن المناهج، والنماذج المعرفية، ووسائل البحث: "ليست محايدة تماماً،"[٧٢] بل هي "تعبّر عن مجموعة من القيم التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث، وتقرر مسبقاً كثيراً من النتائج،"[٧٣] وهذا، يقول المسيري، "ما نطلق عليه اصطلاح التَّحيُّز."[٧٤] فمن جهة هناك المناهج، والنماذج المعرفية، ووسائل البحث -وقد تضاف إليها أشياء أخرى- وهي تتكرر في كتابات المسيري إما منفصلة أو معطوفة، ومن جهة أخرى هناك حُكْم -والحُكْم في أوسع تعريف إسناد صفة إيجابية أو سلبية إلى شيء ما- بأنها ليست محايدة (أو ليست بريئة في تعابير أخرى)، والحياد بصورة عامة يعني عدم التَّحيُّز، والرغبة في التجرد.

وصياغة المسيري هذه، تدرج في التعريف بالسلب، سلب صفة الحياد والتجرد والبراءة عن المنهج، وإثبات صفة التَّحيُّز له، وكل هذه المفردات: الحياد والبراءة والتجرد ترد في كتابات المسيري لتوضح مفهوم التَّحيُّز، ولتقول: إن المنهج ليس فارغاً من المحتويات الفلسفية والعقدية كما يذهب بعض الباحثين إلى ذلك؛ يقول (Claude Lévi Strauss): "البنيوية ليست بأي حال من الأحوال فلسفة، وإنما هي مجرد منهج

---

[٧٠] يأتي مصطلح النموذج المعرفي في المرتبة الأولى من حيث المركزية، وقد عالجت هذا المفهوم معالجة مفصلة في دراسة خاصة. انظر:
- مرزاق، أحمد. **النموذج المعرفي، والنموذج المعرفي الغربي عند المسيري: مفهومه ومعالمه وتجلياته**، مرجع سابق.

[٧١] انظر: أشكال التعريف في
- حبنكة، عبد الرحمن حسن. **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دمشق: دار القلم، ط٦، ٢٠٠٢، ص٦٣-٦٦-٦٧.

[٧٢] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص١٠.

[٧٣] المرجع السابق، ص١٠.

[٧٤] المرجع السابق، ص١٠.

للبحث العلمي،"[٧٥] ويقول بعده أحد المفكرين العرب: "ليست البنيوية فلسفة لكنها طريقة في الرؤية ومنهج في معاينة الوجود."[٧٦]

ولتقولَ كذلك إن المنهج ليس وعاءً "مليئاً معرفةً أو طرحاً نظرياً وفلسفياً، ومن الممكن عبر تصور مجازي كهذا، إفراغ الوعاء مما فيه، وتعبئته بمادة مختلفة،"[٧٧] بل المنهج، والنموذج المعرفي، والمصطلح، وغيرها من أدوات التفكير، حسب المسيري، خلفها معايير "تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية."[٧٨]

والجامع بين العناصر الثلاثة الأولى: معتقدات، وفروض، ومسلمات، هو عدّها مبادئ يسلم بها أصحابها ابتداءً بوصفها نوعاً من الإيمان، أما الإجابات فتكون عن أسئلة كبرى ونهائية، تدور حول ثلاثة محاور أساسية هي الإله، والإنسان، والطبيعة. كما أن خلف هذه المناهج والنماذج، مجموعة من "القيم الكامنة المستترة،"[٧٩] تعبّر عن ذاتها في شكل استعارات ومجازات تضمر هذه القيم.

إننا نجد أنفسنا في هذه التعابير أمام ثلاث كلمات هي: خلف، وراء، تعبّر، وكلها ألفاظ تحاول تثبيت فكرة أساس هي؛ أن المنهج، والنموذج، والمصطلح، يحمل في أحشائه بعدًا معرفيا معينًا، وبُعدًا قيمياً، مما يعني أن المناهج والنماذج -وباستعارة دلالة تحيّز اللغوية (المحسوسة)- تميل وتنضم وتنحاز إلى شيء ما، هو ما سماه المسيري بـ: القيم، أو المعايير.

فهذه القيم "لصيقة بالمنهج (وبالنماذج، وبالمصطلحات، وبالسلوكات، وبالملابس...) لدرجة يصعب معها التخلص منها،"[٨٠] ووجود هذه المعايير (كما سبق أن حددناها)، هو ما أطلق عليه المسيري اصطلاح التَّحيُّز."[٨١]

[٧٥] إبراهيم، زكريا. **مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية**، مكتبة مصر، ١٩٧٦، ص٢١.
[٧٦] أبو ديب، كمال. **جدلية الخفاء والتجلي**، دراسة بنيوية في الشعر، مرجع سابق، ص٧.
[٧٧] البازعي، سعد عبد الرحمٰن. **ما وراء المنهج، تحيّزات النقد الأدبي الغربي**، مرجع سابق، ص١٧٦.
[٧٨] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص١٧.
[٧٩] المرجع السابق، ص١٧.
[٨٠] المرجع السابق، ص١٠.

وعرض تقنية التعريف بالتقسيم، التي انتهجها المسيري، يوضح لنا مفهوم التَّحيُّز أكثر؛ فهو درج التَّحيُّز أو صنفه وفق مقاييس مختلفة:[٨٢] (تحيّز للحق، تحيّز للباطل)، و(تحيّز واضح واعٍ، وتحيّز كامن غير واعٍ)، و(تحيّز غير حاد، تحيّز حاد فاضح)، و(تحيّز جزئي، تحيّز كلي).

ثم حدد درجته حسب العلم؛ ففي العقائد الدينية (آداب وفنون وفكر وثقافة) تكون درجته أكبر، وفي التكنولوجيا متوسطة، أما في العلوم الدقيقة(فيزياء ورياضيات...) فأقل.

وبعد محاولتنا التعريفية هذه، وتتمة لتجلية هذا المفهوم، نصوغ سؤالنا التالي: من أين يأتي التَّحيُّز، أو ما هي أسبابه، و هل يمكن أن نجتث جذوره؟

يذهب المسيري في أكثر من موقع إلى أن التَّحيُّز حتمي، ومن دلالات الحتم أنه لا يمكن أن توجد مناهج، أو مصطلحات، أو نماذج معرفية، بريئة ومحايدة وغير متحيّزة، ويعود هذا الحتم إلى ثلاثة أشياء مترابطة، عبر المسيري عن بعضها بقوله: "فالتَّحيُّز مرتبط ببنية عقل الإنسان ذاتها،"[٨٣] و"التَّحيُّز لصيق باللغة الإنسانية نفسها،"[٨٤] كما يمكن أن نضيف أن التَّحيُّز مرتبط كذلك ببنية الواقع كما يتصوره المسيري. وحول "مفهوم العقل عند المسيري" سأكتفي ببعض الإشارات التي تخدم موضوع التَّحيُّز، أما المعالجة الشاملة لهذا المفهوم فنرجئها إلى دراسة مقبلة إن شاء الله.[٨٥]

إذا كانت الرؤية الموضوعية –مثلاً– تنظر إلى العقل بوصفه صفحة بيضاء(Tabula raza)، فإن المسيري يؤكد في جُلِّ كتاباته أن العقل "ليس صفحة

---

[٨١] المرجع السابق، ص١٠.
[٨٢] المرجع السابق، ص١٩، و ٢٠، و٢١.
[٨٣] المرجع السابق، ص١٨.
[٨٤] المرجع السابق، ص١٨.
[٨٥] يمكن مراجعة دراسة ماهر عبد القادر محمد علي: **تصور العقل عند المسيري** ... **رؤية معرفية**، ضمن الكتاب الجماعي: عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، مرجع سابق.

بيضاء تتراكم عليها المعلومات،"[٨٦] بل العقل عنده، وفي أبسط العمليات الإدراكيــة، "فاعل فعّال، ومبدع وحرّ ويتمتع بقدر من الاستقلال عن المعطيات المحيطة به، وعــن قوانين الطبيعة/المادة."[٨٧] وقد خصص المسيري فصلاً كاملاً من كتابه "الفلسفة الماديــة وتفكيك الإنسان"[٨٨] لمفهوم العقل، حاول فيه حصر أهم سمات العقل المادي، وتوضيح الفروق بين العقل الأداتي والعقل النقدي. فالعقل عند المسيري "يواجه الواقع المتنــوع المركب فيبقي ويستبعد، ويجرد ويفكك، ويركب ويصحح، ويضخم ويهمش،"[٨٩] وفي هذه العمليات يظهر الاختيار، والتفاوت في الإدراك عمقاً وتسطحاً، و"يصبح التَّحيُّــز حتماً."[٩٠]

من كل هذه الشواهد يتضح أن مفهوم العقل الذي يتبناه المسيري، هو الذي يمنح فكرة التَّحيُّز مسوّغ الوجود، ومسوغات حتميتها.

أما فيما يتعلق بـــ "الواقع" فهو أيضاً عند المسيري ليس "بسيطاً ولا منبســطاً ولا صلباً ولا صَلْداً، وإنما هو مركب ومليء بالثغرات والتنبؤات، ولا تــرتبط معطياتــه الحسية برباط السببية الصارمة الواضحة،"[٩١] وما بين "تركيبية العالم [الواقع] وفعاليــة العقل البشري يصبح التَّحيُّز حتمياً."[٩٢]

نصل إلى "مفهوم اللغة عند المسيري"؛ إذ حصر مجموعة أفكار حول تصوره لهــا؛ فهي عنده: "ليست أداة دقيقة تعكس الواقع كما هو،"[٩٣] بل هي ثريــة ومركبــة،[٩٤]

---

[٨٦] المسيري، عبد الوهاب. نحو نموذج تفسيري اجتهادي، **مجلة إسلامية المعرفة**، واشنطن، المعهد العــالمي للفكــر الإسلامي، العدد ١٦، س٤، ١٩٩٩، ص١٣٦.

[٨٧] المرجع السابق، ص١٤٧.

[٨٨] صدر في سوريا/بيروت: عن دار الفكر ودار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠٠٢، ص٨٠-٩٦.

[٨٩] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص٤٨.

[٩٠] المرجع السابق، ص: ٤٨.

[٩١] المسيري، عبد الوهاب. نحو نموذج تفسيري اجتهادي، مرجع سابق، ص١٤٥.

[٩٢] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق،ص٤٨.

[٩٣] المسيري، عبد الوهاب. **العالم من منظور غربي**، مرجع سابق، ص٥٠.

[٩٤] المرجع السابق، ص٥٠.

والمجاز جزء من نسيجها،[٩٥] وقد تتداخل دوالها ومدلولاتها،[٩٦] وهي أخيراً مرتبطة ببيئتها الحضارية.[٩٧] فتكون النتيجة بناءً على كل ما سلف: "اللغة ليست أداة محايدة،"[٩٨] بل التَّحيُّز "لصيق"[٩٩] بها.

ثالثاً: تحديد تحيّزات المسيري

يقول المسيري في عنوان فرعي وسمه بـ "تحيّزات النموذج المعرفي المادي" ما نصه: "وكل تحيّزات النموذج المعرفي الغربي الحديث نابعة من واحديته المادية الناجمة عن تصفية ثنائية الإنسان والخالق، ومن ثم ثنائية الإنسان والطبيعة."[١٠٠]

لقد سَوّرَ الباحث عبارته بسور كلي، مما يعني الاستغراق التام في الحكم، وأن جميع التَّحيُّزات التي سيذكرها (من ص٣٧ إلى ص٤٧) نابعة وصادرة عن معين واحد هو الواحدية المادية التي "توحد الإنسان بالطبيعة بحيث يرد كله إلى مبدأ واحد كامن في الكون."[١٠١]

وقد نتجت هذه المادية هي أيضاً عن تصفية الثنائية المركزية: الإنسان والخالق، هذه الثنائية التي تمت تصفيتها عبر متتالية تاريخية، تبدأ بإعلان موت الإله وتنتهي بموت الإنسان، وتمتد من بداية النهضة إلى حدود المنتصف الثاني للقرن العشرين، وقد عرض المسيري حلقات هذه المتتالية في بعض كتبه، إما بتفصيل أو بإجمال.

---

[٩٥] المرجع السابق، ص٥٠.
[٩٦] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص١٨.
[٩٧] المرجع السابق، ص١٨.
[٩٨] المرجع السابق، ص١٨.
[٩٩] المرجع السابق، ص١٨.
[١٠٠] المرجع السابق، ص٣٧.
[١٠١] المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٣٩.

بعد هذه القولة التي افتتحنا بها هذه الفقرة، يعدد المسيري مجموعة من تحيّزات النموذج المعرفي الغربي، ثم يقول في آخر عرضه "هي (التَّحيُّزات المذكورة) كلها تحيّزات للطبيعي على حساب الإنساني."[١٠٢]

بعد هذه الإشارات يمكننا أن نصوغ تحيّز المسيري صياغة عامة على غرار صياغته لتحيّز النموذج المعرفي الغربي، ثم نفصّل القول بعد ذلك، فنقول: "كل تحيّزات عبد الوهاب المسيري نابعة من ثنائية الطبيعة والإنسان الناجمة عن الثنائية المركزية الخالق والمخلوق" لأن:

- الثنائيات الموجودة في الواقع "صدى للثنائية الكبرى (ثنائية الخالق والمخلوق، وثنائية الإنسان والطبيعة)."[١٠٣]

- "ثنائية الكل والجزء، والعام والخاص، والمستمر والمنقطع، هي صدى لثنائية الإنسان والطبيعة التي هي صدى بدورها لثنائية الخالق والمخلوق."[١٠٤]

ومصطلح الثنائية عند المسيري مصطلح توحيدي يقابل المصطلح الحلولي "الإثنينية"؛ لأن طرفي هذه الثنائية مختلفان "كالخالق والمخلوق، والإنسان والطبيعة، والرجل والمرأة."[١٠٥]

فمركزية التوحيد (خالق ومخلوق) في فكر المسيري، هي أكبر مفسر للقول بالتَّحيُّز، بل التَّحيُّز نفسه مُعبرّ عن التوحيد، بوصف التَّحيُّز تجلياً لمحدودية الإنسان، ونسبية معرفته في مقابل العلم المطلق الذي تختص به الذات الإلهية. والأمر كما سنوضح ليس إيماناً بخالق قريب من الإنسان فحسب، بل كيف يُنتج المسيري من هذه الثنائية أو من هذا التوحيد، ثنائيات أساسية، ومفاهيم تحمل في أحشائها البعد التوحيدي، بالطريقة نفسها التي تنتج فيها النظم الحلولية مفاهيمها من واحديتها.

---

[١٠٢] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص٣٩.
[١٠٣] المرجع السابق، ص٦٤.
[١٠٤] المرجع السابق، ص٦٤.
[١٠٥] المسيري، عبد الوهاب. **العالم من منظور غربي**، مرجع سابق، ص٤٦.

وسنقتصر هنا على مثالين لتوضيح هذه الفكرة؛ فالقول -مثلاً- بأن العقل يُبقي، ويستبعد، ويجرد، ويفكك، ويرتب، ويضخم، ويهمش،[١٠٦] في مقابل عقل يسجل كل شيء دون تضخيم ولا تهميش، هو اعتراف بأن العقل قاصر عن إدراك الحقيقة المطلقة، وعاجز عن التفسير الشامل.

ثم القول بمركزية الاستعارة في التفسير البشري، وعدّ المجاز أمراً حتمياً في معظم عمليات الإدراك والإفصاح،[١٠٧] يضمر فكرة التوحيد؛ ذلك أن المجاز عندما يؤكد الصلة بين الأشياء، فهو يؤكد المسافة بينها، ومن ثم فالمجاز عند المسيري يصدر عن "الإيمان بثنائية العالم، فهو صدى للثنائية التكاملية الأولى: ثنائية الخالق والمخلوق"[١٠٨] لهذا رأى المسيري المجاز والتجاوز صنوين.[١٠٩]

وبعد إبراز التَّحيُّز الأكبر والمركزي في فكر عبد الوهاب المسيري وبعض متعلقاته، ننتقل إلى توضيح هذا التَّحيُّز على مستوى أقل تجريداً، وذلك عبر أمثلة محددة.

١. تحيّز المسيري لنوع معين من التعريف:

يقدم المسيري مصطلحه بطريقتين مختلفتين، فَمَرةً يسوق أمثلة متنوعة ثم يصوغ التعريف، وهذا ما يسمى بالانطلاق من الخاص إلى العام، وهذه الطريقة -كما سنرى- تحضر عندما يكون الغرض هو تحديد تعريف مصطلح ما، وَمَرةً يُقدم التعريف أو بعض عناصره دون أن يعطي أمثلة، وذلك عندما يأتي هذا المصطلح أو ذاك عرضاً في الحديث.

وتحضر الطريقة الأولى بشكل لافت للنظر في المقدمة التي خص بها أعمال ندوة "إشكالية التَّحيُّز"، وفي كتاب "العالم من منظور غربي"، ففي الكتاب الأول ضرب

---

[١٠٦] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص٤٨.

[١٠٧] المسيري، عبد الوهاب. **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، مصر: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢، ص١٣.

[١٠٨] المرجع السابق، ص١٦٠.

[١٠٩] المرجع السابق، ص١٦٠.

سبعة وعشرين مثالاً موزعين على ثلاثة عناوين: "ما هو التَّحيُّز؟"، ثم "التَّحيُّز للنموذج الحضاري الغربي"، وأخيراً "التَّحيُّز للنموذج المعرفي الغربي".

وأمثلة عبد الوهاب المسيري تحقق المشاركة الوجدانية للقارئ، ثم تجعله يشارك في إبداع العلم، وهو بطريقته هذه يبتعد عن النموذج المعرفي الغربي الذي يتحيّز للدقة البالغة في التعريفات من جهة، وعن جُلِّ المناطقة المسلمين ومن لَفَّ لَفّهم من جهة أخرى، فنجده يُعرّف بالترادف وذلك لتقريب المعنى، فيذكر للنموذج أربع مفردات أو أكثر، هي: الخريطة والبنية والصورة والنمط؛ لأن الدوال والمدلولات عنده قد تتداخل، وهي ليست جزراً مفصولة، كما نجده يسوق التشبيه فيشبه استعمال النموذج باستخدام قواعد النحو أو قواعد الهندسة،[110] بل نجد المجاز والاستعارة يأخذان أبعاداً أخرى في كتاباته حتى يصير المجاز والتجاوز عنده صنوين؛[111] فإذا بالنسق الديني اليهودي يشبه التركيب الجيولوجي لطبقات الأرض، وينأى عن أن يشبه الكائن العضوي المتماسك،[112] وإذا بالحلقة الأخيرة من المتتالية العلمانية يصطلح عليها بـ"السيولة"؛ لتعبر عن حالة معنوية في الفكر والوجود يُفتقد فيها الثابت، أو يتعدد بشكل مفرط.

٢. التَّحيُّز لفكرة النموذج على حساب المعلومة:

يحتل "النموذج" مكاناً مركزيا في كتابات المسيري،[113] فهو بمثابة المفتاح لفهم كل ما دوّنه هذا الباحث، بل يمكن الذهاب إلى أن المسيري، فيما يخص هذه القضية، قد قدم "رسالة في الإدراك" تحتاج إلى دراسة مستفيضة.

---

[110] المسيري، عبد الوهاب. **في أهمية الدرس المعرفي**، مرجع سابق، ص١٢٥.

[111] المسيري، عبد الوهاب. **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، مرجع سابق، ص١٦٠.

[112] المسيري، عبد الوهاب. **من هو اليهودي؟**، مصر: دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٢، ص١٦.

[113] انظر:

- مرزاق، أحمد. **النموذج المعرفي، والنموذج المعرفي الغربي عند المسيري: مفهومه ومعالمه وتجلياته**، مرجع سابق.

لقد كان الشغل الشاغل للمسيري في كل كتاباته الإمساك بثابت كامن وراء المتغيرات الكثيرة، لهذا يكثر في كتبه التحليل والتفكيك والمقارنة والتركيب، دون اهتمام مبالغ فيه بالمعلومة المستقلة عن النموذج الكامن خلفها؛ لأنه حسب المسيري "كل إنسان، شاء أم أبى، يستخدم نماذج معرفية... وذلك في أبسط عمليات الإدراك بوعي أو دون وعي منه،"[١١٤] ولأنه كذلك "لا يمكن كتابة تاريخ دون نموذج (في الواقع لا يمكن كتابة أي شيء، سوى قائمة المشتريات من البقال، من دون نموذج)."[١١٥]

لهذا يقيم المسيري تمييزاً بين الحقائق (المعلومات) والحقيقة (التي شكّلها العقل عبر عملياته) ويتحيّز للثانية؛ لأن الأولى أشياء تعيش في عالم الحواس/العيان، وهي "أشياء مادية صرفة توجد في الواقع على هيئة تفاصيل متناثرة منعزلة عن ماضيها التاريخي، وسياقها الحضاري، وعن الحقائق الأخرى."[١١٦] أما الثانية فهي "لا توجد في الواقع (لأنها كليات) وإنما يقوم العقل المبدع بتجريدها واستخلاصها، من خلال عمليات عقلية تجري على المعلومات والحقائق المتناثرة، فيقوم العقل بربط الوقائع والحقائق والتفاصيل ببعضها البعض، ويراها في علاقاتها بالحقائق المتشابهة، ومعارضتها للحقائق الأخرى، كما يربطها بماضيها التاريخي وواقعها الاجتماعي."[١١٧]

لكل هذا نجد المسيري يحذر من تبني فكرة ما، أو التَّحيُّز لها، دون النظر إلى النموذج الكامن خلفها؛ فعبارة "بريئة" مِثْل "فلنكن موضوعيين" تعني عنده في واقع الأمر "فلنتجرد من عواطفنا، وذكرياتنا، ومنظومتنا الأخلاقية، وتراثنا، ولنرصد الواقع الإنساني والطبيعي كما هو،"[١١٨] وهذا الواقع عند المسيري "موجود خارج الإدراك

[١١٤] المسيري، عبد الوهاب. **في أهمية الدرس المعرفي**، مرجع سابق، ص١٢٤.

[١١٥] المسيري، عبد الوهاب. **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصر: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٦، ص١٠.

[١١٦] المسيري، عبد الوهاب. **نحو نموذج تفسيري اجتهادي**، مرجع سابق، ص١٤٣.

[١١٧] المرجع السابق، ص١٤٣.

[١١٨] المرجع السابق، ص١٣٤.

الإنساني، موجود في ماديته وطبيعته وموضوعيته ... خلقه الله خارج وعينا وإدراكنا وإرادتنا،"[١١٩] وهو لا ينكر أثر هذا الواقع في تحديد بعض جوانب فكر البشر وسلوكهم، ولكنه يرى أننا لا ندرك هذا الواقع "مباشرة وإنما ندركه من خلال النماذج والخرائط الإدراكية، التي تبقي وتستبعد وتهمش وتضع في المركز."[١٢٠]

والناظر في كتابات المسيري، وأمثلته المتعددة والمتنوعة، يلاحظ أن هذا الباحث يتحيّز بشكل واضح وبارز لمقولة النموذج، أو الإدراك عبر النماذج. وتبنّي مقولة النموذج ناتج -في نظري- عن تبني مفهومين معينين للعقل وللواقع، سبق أن أشرت إليهما؛ فالذي يرفض النموذج ويدّعي مباشرته للواقع دون وسائط، هو شخص يتبنى مفهوم العقل الصفحة البيضاء، والواقع البسيط، واللغة الشفافة الدقيقة التي تعكس هذا الواقع كما هو، والذي يتبنى العكس حتماً يتبنى معه مقولة النموذج، ويتحيّز إليها.

٣. التَّحيُّز للاجتهاد بدل الموضوعية/الذاتية:

عالج المسيري مفهوم الموضوع/الذات معالجة مستفيضة ومتقصية، في أحد أعداد مجلة إسلامية المعرفة،[١٢١] أما في كتابه "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، فقد خصص لهذا المفهوم فصلاً كاملاً.

والباحث يستعيد في هذا الفصل -وفي مواطن أخرى من كتبه لما يكون القصد تفسير ظاهرة أو فكرة غربية معينة- المتتاليةَ العلمانية، أو متتالية النموذج المعرفي الغربي، ليعيد بها تفسير الزوج (موضوع، ذات)؛ لأن تاريخ العلاقة بين عنصري هذا الزوج هو تجلٍّ لهذا النموذج.

---

[١١٩] المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان، دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة**، مصر: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢، ص٣٠٠.

[١٢٠] المرجع السابق، ص٣٠٠.

[١٢١] العدد ١٦، ١٩٩٩.

- انظر كتابه: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج١، ص٢٦٣-٢٨٤.

ومما يسجله عبد الوهاب المسيري على هذا التاريخ، ما يسميه بـ"الاستقطاب الحاد"، الذي يتضح في :موضوعية تؤله الكون وتنكر الذات، وذاتية: تؤله الذات وتنكر الكون، لهذا لا يتحيّز المسيري لا للذات على حساب الموضوع، ولا للموضوع على حساب الذات؛ لأن كل واحد منهما تسنده مقومات ومعايير محددة؛ فالموضوعية تلغي "كل الثنائيات خصوصًا ثنائية الإنسان والطبيعة،"[122] ومن المعروف تحيّز المسيري لثنائية الإنسان والطبيعة أيما تحيّز، بوصفها تجلياً لفكرة التوحيد أو صدى لها، ثم الموضوعية تقوم على مفاهيم معينة للعقل والواقع والإدراك هي عكس ما يتبناه المسيري حول هذه المفاهيم، أما الذاتية فهي ترى أن "الواقع غير موجود أو لا يمكن الوصول إليه، ولا يمكن إدراكه أو تفسيره."[123]

والمسيري حدد موقفه من هذا الاستقطاب الحاد بقوله: "وهو (يقصد العلم البديل) لن يحاول الوصول إلى الموضوعية والحيادية الكاملة، كما أنه لا يسقط في الذاتية الكاملة،"[124] بل يختار المسيري أن يحل مفهوم الاجتهاد بدلاً من هذا الاستقطاب الحاد؛ إذ الاجتهاد "نقطة وسط بين نقطتين مستحيلتين متطرفتين،"[125] لهذا نجد -مثلاً- تعريف المسيري للنموذج يتراوح بين الذاتي والموضوعي. ودون أن يفرط في أحد الطرفين، يقول "النموذج يتميز بأنه يقع في النقطة التي تلتقي فيها الذات والموضوع، فبدلاً من تلقي الحقائق الجاهزة في الواقع بوصفها حقيقة، يؤكد النموذج أن الحقيقة هي أمر يجرده الإنسان من الحقائق والمعلومات والإحصاءات ... فإذا كان الرصد عملاً موضوعيا، فالتجريد والتركيب عمل ذاتي."[126]

٤. تحيّز لليقين النسبي (يقين ليس بكامل واجتهاد مستمر):

ظل اليقين مطمح الإنسان ومطمعه، والمبتغى الذي يرنو إليه، فما أن تُرجم المنطق إلى حاضرة العالم الإسلامي قديماً، حتى عكف عليه بعض الفلاسفة، وعدّوا كل علم

---

[122] المسيري، عبد الوهاب. **نحو نموذج تفسيري اجتهادي**، مرجع سابق، ص١٣٨.
[123] المرجع السابق، ص١٤١.
[124] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص٣٦.
[125] المرجع السابق، ص٦٣.
[126] المسيري، عبد الوهاب. **الإنسان والحضارة والنماذج المركبة**، صدر ضمن سلسلة الهلال، ص٣٥٨.

ومعرفة إما تصوراً أو تصديقاً، وأن التصور لا يُنال إلا بالحد الجامع المانع، وأن التصديق لا ينال إلا بقياس شمولي،[١٢٧] والأمر نفسه وقع مع الرياضيات -صنو المنطق- في القرنين السادس عشر والسابع عشر خاصة؛ إذ نجد بعض الفلاسفة قد بذلوا الجهود لبلوغ "مرتبة الوثوق النظري التي يبلغها عالم الرياضيات،"[١٢٨] وكان من أبرزهم: ديكارت وسبينوزا وليبنتز.

أما مع القرن التاسع عشر، فإن الفيزياء ستشكل الإطار النموذجي لباقي العلوم عامة، والإنسانية منها خاصة، مما دفع أحد البيولوجيين المعاصرين (إرنست ماير) إلى رؤية أن أكبر سقطة لفلسفة العلم منذ نشأتها حتى وقت قريب هي "اتخاذ الفيزياء أنموذجًا للعلم، ونتيجة لذلك، أصبح ما يسمى "فلسفة العلم" فلسفةً للعلوم الفيزيائية فحسب."[١٢٩]

فالحلم بالتفسير النهائي والشامل، وباليقين المطلق، يظل حسب المسيري "يداعب خيال الإنسان ويغويه"[١٣٠] خاصة داخل الإطار المادي الواحد الذي "يصفي ثنائية الإنسان والطبيعة."[١٣١] أما داخل الإطار الإنساني الثنائي الذي يتبناه المسيري، فإنه يتحيّز إلى النسبية والاحتمالي والاجتهادي، وهذا التَّحيُّز هو الذي جعله يستخدم "فقه التَّحيُّز"، بدل "علم التَّحيُّز"؛ لأن الثانية تؤكد "جوانب الدقة واليقينية والحيادية والنهائية."[١٣٢]

---

[١٢٧] تراجع هذه الدعوى في كتاب ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تنقيح وتقديم: ماجد فخري، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٩٨٥، ص٤٣، ونقضها نقضا كلياً في كتاب ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تقديم وضبط وتعليق: رفيق العجم، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٣.

[١٢٨] ماجد، فخري. إشكالية المنهج، منهج واحد، أم مناهج عدة؟، **مجلة الفكر العربي**، بيروت: العدد ٤٢، ١٩٨٦، ص١.

[١٢٩] إرنست، ماير. **هذا هو علم البيولوجيا، دراسة في ماهية الحياة والأحياء**، ترجمة: عفيفي محمود عفيفي، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٧٧، ٢٠٠٠، ص٩.

[١٣٠] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص٦١.

[١٣١] المرجع السابق، ص٦١.

[١٣٢] المرجع السابق، ص١٠.

في ختام هذه الأمثلة أود تأكيد حقيقتين؛ الأولى: كل تحيّزات المسيري التي ذكرها في هذه الأمثلة المحدودة وحللتها بعض التحليل، أو تلك التي سأذكرها في خاتمة هذا البحث دون تحليل، أو حتى التي لم أذكرها، نابعةٌ وصادرة عن تحيّز مركزي هو ثنائية الخالق والمخلوق.

أما الحقيقة الثانية: فهذه الأمثلة التي سقتها، هي غيض من فيض كما يقال، كان الغرض منها ربط هذه التَّحيُّزات بالتَّحيُّز المركزي عند المسيري، ثم إبراز تجلي هذا التَّحيُّز المركزي المجرد في أشياء أقل تجريداً، وأكثر التصاقًا بالمجال المعرفي.

بعد أن وضّحت بعض تحيّزات المسيري وذلك عبر أمثلة محددة، أُقدم في آخر هذا العرض جدولاً، أقارن فيه بين تحيّزات "النموذج المعرفي الغربي"، وتحيّزات النموذج المعرفي المقترح من لدن المسيري، وذلك تطبيقاً لقاعدة الأشياء بأضدادها تعرف.

تحيّزات النموذج المعرفي الغربي	**تحيّزات النموذج المعرفي المقترح**
* تَّحيُّز للطبيعي المادي وغير الإنساني: يتجلى -مثلاً- في وحدة العلوم.	* تحيّز للإنساني وغير المادي: يتجلى -مثلاً- في استقلال العلوم الإنسانية عن العلوم الدقيقة.
* تحيّز ضد الغائية.	* تحيّز للغائية.
* تحيّز للعام على حساب الخاص.	* لا يركز على العام دون الخاص ولا على الخاص دون العام.
* تحيّز للمحسوس والمحدود وما يقاس والكمي.	* تحيّز لغير المحسوس واللامحدود وما لا يقاس والكيفي.
* تحيّز للبسيط (ظاهرة بسيطة، تفسير بسيط يرد الظاهرة إلى مبدأ واحد).	* تحيّز للمركب (ظاهرة مركبة، تفسير مركب يرد الظاهرة إلى أكثر من مبدأ).
* تحيّز للتراكم المعرفي (المعرفة تراكم).	* تحيّز للتوالد المعرفي (نموذج توليدي، المعرفة تتوالد).
* تحيّز للغة الدقيقة الخالية من المجاز والاستعارة المفضلة لغة الجبر والهندسة.	* تحيّز للغة المجازية والاستعارية.

الخاتمة:

سبق أن حددت في مقدمة هذا البحث، بعض الظروف التي أنجزت فيها هذه الدراسة، وكذا الإطار الذي تتنزّل فيه؛ فالدراسة تشكل جزءاً من اهتمامي بفكر الأستاذ المسيري من جهة، وجزءاً آخر من اهتمامي بالفكر الذي يتبنى مقولة التَّحيُّز (ولو لم يستعمل المصطلح) من جهة ثانية، وهو اهتمام يعود إلى حوالي إحدى عشر سنة تقريباً؛ إذ ركزت بحوثي الجامعية والأكاديمية حول هذه القضية، فأنجزت بحث الإجازة (السنة الرابعة من التعليم الجامعي) تحت عنوان: المرجعية والمنهج والعلاقة بينهما، وجاء البحث عبارة عن سؤال كبير: ما هي علاقة المنهج بالمجال الحضاري بكل مكوناته الدين، والأساطير، والعلوم؟

وقد حاول البحث وقتئذ تحديد ثوابت ومكونات المرجعية الغربية، وضبط مفهوم المنهج، وذلك من أجل تمهيد الطريق لرصد العلاقة بين هذين القطبين، وقد تم هذا الرصد على مستويات عامة، ثم جزئية ركزت فيها على "المنهج التاريخي" في النقد الأدبي، و"المنهج التفكيكي" في الدرس الفلسفي بالأصل، والأدبي بالتبعية.

لقد كان هاجس البحث وقتئذ إبراز العلاقة بين المرجعية والمنهج، لكن البحث تسلله اضطراب معرفي، نتج عنه تشوش في الرؤية انعكس على فصول البحث؛ إذ اكتشف الباحث فيما بعد أن هذا التشوش كان نتيجةً طبيعيةً للتكوين الجامعي، الذي عجز ويعجز عن مدّ الطالب بما فيه الكفاية فيما يتعلق بالمنهج؛ إذ يقيم النظام الجامعي العربي الحدود بين مجالات المعرفة، فلا يدرك الباحث في كثير من الأحيان أن هذه القضية أو تلك، (أو هذا المفهوم أو ذاك) تُحصِّل عند أهلها، وعند صاحبها إن ألزم الأمر.

وجاء بعد ذلك بحث السنة الأولى من الدراسات العليا تحت عنوان: سؤال العلاقة بين المنهج والمرجعية، لضبط السياق الذي يجب أن يتنزّل فيه سؤال العلاقة بين المنهج والمرجعية، فكثف الباحث مطالعاته قصد تحديد خريطة المعرفة المعاصرة: العلوم،

والمذاهب، والمصطلحات، والأعلام، والمصادر. ولما كان البحث يتغيّى الكشف عن بعض المسلمات والتصورات عن العلم، وعن المنهج في مجال الدراسات الأدبية،[١٣٣] انطلقت الدراسة من البحث في المنهج في العلوم الدقيقة: الرياضيات والفيزياء، قصد معاينة كثير من الحقائق والمعطيات التي يجب التسلح بها، لولوج البحث في إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية.

والبدء بالمنهج في الرياضيات، والتثنية به في العلوم الفيزيائية، ليس الغرض منه البحث في منهجيهما، بل الغرض منه ما يقدمه من إطار يخدم الفرضية التي كنت أدافع عنها، والتي مفادها: لا يمكن الحديث في الغرب عن إشكالية المنهج، أو عن تحديده، في الفلسفة أولاً، ثم في العلوم الإنسانية أو الاجتماعية ثانياً، ثم في "النقد الأدبي" ثالثاً، دون الحديث عن المنهج في العلوم الدقيقة،[١٣٤] وضبطه وفهمه؛ لأن كثيراً من الخلط آتٍ من إغفال هذه الفرضية.

لكن بعد عودتي من مؤتمر التَّحيُّز الثاني ولقائي المباشر[١٣٥] بالأستاذ أبي يعرب المرزوقي الذي يشكل، بموازاة مع الأستاذ المسيري، إحدى المرجعيات المعرفية التي أفدتُ منها كثيراً في تكويني العلمي، بدا لي أن الأمر يحتاج إلى وقفةٍ أطول، وإلى دراسة أوفى. فالأستاذ المرزوقي له وجهة نظر مغايرة حول موضوع التَّحيُّز قد

---

[١٣٣] إن التخصص الذي ينتمي إليه الباحث بحكم دراسته الجامعية هو الدراسات الأدبية، وهو تخصص في الغالب الأعم لا يدرج ضمن تصنيف العلوم الإنسانية، لهذا فأغلب قلق هذا المجال آتٍ من جهل نقاد الأدب عندنا خاصة، بالمجالات الأخرى وبأهم إشكالاتها المعرفية والمنهجية، على عكس المشتغلين بإشكالية المنهج في العلوم الإنسانية في الدائرة الغربية فأغلبهم فلاسفة أو علماء بمعنى الكلمة، تمرسوا إلى حد بعيد بمجال الرياضيات، والمنطق، والفيزياء.

[١٣٤] لأن العلوم الغربية "تمركزت" في القرن السابع عشر حول الرياضيات، لكن بعد ذلك اتجهت نحو الفيزياء في القرن الثامن عشر، والتاسع عشر خاصة، وهو قرن نشأة العلوم الإنسانية التي اتخذت من الفيزياء النموذج الأمثل.

[١٣٥] اللقاء الفكري بكتب الأستاذ أبي يعرب المرزوقي ومقالاته يعود إلى أيام الدراسة الجامعية (١٩٩٦- ٢٠٠٠)، لكن اللقاء المباشر تأخر عن ذلك، فلم تتح الفرصة إلا عام ٢٠٠٧ في القاهرة، ثم في المغرب.

عالجها بعمق فلسفي في موطنَــيْن على الأقل[١٣٦] هما: إسلامية المعرفة: رؤية مغـــايرة، مداخلة مع د. لؤي صافي،[١٣٧] و"بين التّعيّن والتَّحيُّز مقاصـــد المعرفـــة ومســـتويات الوجود."[١٣٨]

كما قد صرح الأستاذ المرزوقي في مؤتمر التَّحيُّز الثاني بوجهة نظره هذه، وما أزال أسجل في كراستي عبارته: "لا تحيّز في العلم".

وهذا الكلام الذي أوثّـــقه هنا لا يصدر عن باحث عادي حتى نتجاوزه بشـــكل من الأشكال، بل يصدر عن رجل مشهود له بالصرامة العلمية، وبباعـــه الطويـــل في العلم، حتى إن الأستاذ فتحي ملكاوي في محاورته لمنتقدي مشروع إسلامية المعرفة قد وصف مناقشة المرزوقي للمشروع بأنها مناقشة جادّة تستحق النظر، وأنها تنطلق مـــن حسن الظن بالآخرين، رغم أنها وجهة نظر مختلفة. وعليه فإنّ ردّ قـــول المرزوقـــي أو قبوله ليس بالأمر الهين الذي تكفي فيه بعض الردود السريعة التي تحاكم الفكـــر قبـــل قراءته.[١٣٩]

لهذا عقدت العزم على القيام بأمرين؛ الأول إعداد ببليوغرافيا شاملة تنطلق مـــن اعتبارين محددين: الأول أن إشكالية التَّحيُّز قد عولجت في الفكر العربي والإســـلامي الحديث تحت مسميات كثيرة منها: إشكالية "عالمية أو محليـــة العلـــوم،" وإشـــكالية "خصوصية العلوم،" وفكرة "تأصيل العلوم،" و"أسلمة (أو إسلامية) العلوم،" والمقصود

---

[١٣٦] ركزت على المواطن الصريحة، أما غير الصريحة فمتضمنة في جُلّ كتاباته.

[١٣٧] **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الرابعة، العـــدد ١٤ شـــتاء ١٩٩٨، (ص١٣٩-١٦٦).

[١٣٨] دراسة شارك بها الأستاذ المرزوقي في مؤتمر التَّحيُّز الثاني المنعقد بالقاهرة بتاريخ ١٠ – ١٣/ ٠٢/ ٢٠٠٧، وقد أعاد نشرها في كتابه: **صوناً للفلسفة والدين**، دمشق: دار الفرقد، ط١، ٢٠٠٧، (ص٣١-٨٨).

[١٣٩] يمكن مراجعة تعليق الأستاذ فتحي ملكاوي على ما جاء في مداخلة الأستاذ المرزوقي ضمن الدراسة الشـــاملة التي عقدها لمناقشة المعترضين على فكرة "إسلامية المعرفة". انظر:
ملكاوي، فتحي حسن. حوارات إسلامية المعرفة: عرض وتحليل، **مجلة "إسلامية المعرفة"**، عدد ٢٥، صـــيف ٢٠٠١،ص ٩٩-١٣٥

بالعلوم هنا غالباً العلوم الاجتماعية. أما الاعتبار الثاني فقد ارتبط بالمبدأ المعتمد في إدراج، أو عدم إدراج، هذا المفكر أو ذاك داخل إشكالية التَّحيُّز، فكان المبدأ هو تحديد منطلقات المفكرين في مسلمتين: مسلمة الفريق الأول وتتمثل في أمور خمسة هي: منهج البحث عبارة عن إجراءات بحثية محايدة، واستقلال المنهج عن أية أفكار فلسفية أو إيديولوجية معينة، ووحدة العلوم الطبيعية والإنسانية؛ ومنه وحدة المنهج في الميدانيين الطبيعي والاجتماعي، وشيئية الظواهر اجتماعية كانت أو نفسية، والموضوعية، واستقلال الباحث عن الظاهرة المدروسة.

بينما تتمثل مسلمة الفريق الثاني في أمور ثلاثة هي: تفرد الظاهرة الإنسانية أو الاجتماعية عن الظاهرة الطبيعية تفرداً نوعياً، وثنائية العلوم الطبيعية والإنسانية، وإنسانية الظواهر.

وتأسيساً على عناصر هاتين المسلمتين، يمكن تحديد الأعمال الفكرية التي ستدرج في هذه الببليوغرافيا. فهذا العمل الببليوغرافي مع تحديد الأسس المعرفية التي بُني عليها القول بالتَّحيُّز، سيتيح للدارس فهماً أعمق، ودرايةً أوسع بما هو موجود، ليعرضه فيما بعد على بعض الاجتهادات العربية القديمة؛[١٤٠] لأن الوقوف عند القدماء وقفة تأمل وبحث عميق، يفتح المجال على أمر ذي شأن بخصوص قضية التَّحيُّز. فإذا كان الباحث السعودي سعد عبد الرحمن البازعي يشير كثيراً إلى أن "الاعتقاد بوجود التَّحيُّز الثقافي والمعرفي" ليس "جديداً بحد ذاته"، وأنه قد قال به كثير من المفكرين، منهم في التراث العربي الإسلامي ابن سينا في كتابه منطق المشرقيين، وحازم القرطاجني في منهاجه،[١٤١] وأبو سليمان المنطقي،[١٤٢] فإن الرجوع إلى بعض المؤلفات التي كتبها بعض الأعلام

[١٤٠] هناك اجتهادات تراثية لها مساهمتها في معالجة قضية ربط المعرفة أو عدم ربطها بتصورات ثقافة معينة، قد يتجاوز ما هو موجود الآن في الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر.

[١٤١] أشار البازعي لابن سينا، والقرطاجني، وابن رشد، والسيرافي في عنوان فرعي سماه "تحيّز المنطق: النموذج التراثي" في دراسته: **ما وراء المنهج، تحيّزات النقد الأدبي الغربي**، مرجع سابق، ص١٨٠ و١٨١.

[١٤٢] البازعي، سعد عبد الرحمن. والرويلي، وميجان. **دليل الناقد الأدبي**، الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٢، ص١٠٢ و١٠٣. وقد سبق للباحث أن عبّر عن وجهة نظره هذه من قبل (١٩٩٢) في دراسته: **ما وراء المنهج، تحيّزات النقد الأدبي الغربي**، مرجع سابق، ص١٧٦ و ١٨٠ و١٨١.

مثل: الغزالي وابن تيمية[١٤٣] وابن خلدون[١٤٤] على سبيل التمثيل، قد يدفع الباحث إلى مراجعة حكم البازعي مراجعة شاملةً.

فالغزالي (ت ٥٠٥هـ) مثلاً يذكر -بعد أن يعدد أقسام علوم الفلسفة إلى رياضية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية- كلاماً مهمًّا بشأن قضية التَّحيُّز؛ فعلم الرياضيات[١٤٥] عنده "ليس يتعلق فيه شيء بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها،" ثم يتابع "وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية." أما الآفات التي تتولد عن هذا العلم، فهي أمور عارضة لا علاقة لها بطبيعة الرياضيات، حتى ولو رتّب عليها الغزالي حكماً يبدو"غريباً" لَّما ذهب إلى "زجر كل من يخوض في تلك العلوم."[١٤٦]

أما ابن تيمية فأكتفي بصياغة هذا السؤال الذي أرجو أن تتاح لي فرصة أخرى لمعالجته: هل كان نقد ابن تيمية للمنطق نقداً معرفيا (ابستيمولوجيا) خالصاً، أم نقداً بُني على عَدّ المنطق منتوجاً لثقافة يونانية مغايرة للثقافة العربية الإسلامية؟ بعبارة أخرى هل كان هذا النقد صادراً عن مقولة التَّحيُّز، أو عن اعتبارات معرفية لا علاقة لها بالتَّحيُّز؟ والجواب عن هذا السؤال يفترض تحليل كتاب الرد على المنطقيين من جهة، واستحضار كلام ابن تيمية حول علوم أخرى يونانية كالرياضيات والطبيعيات والطب؛ لأن كلامه عنها شبيه بحكم الغزالي الذي سلف.

---

[١٤٣] خاصة كتابه الرد على المنطقيين.

[١٤٤] خاصة فصول المقدمة التي تتعلق بتصنيف العلوم، وكلامه حول العلوم العقلية.

[١٤٥] قد اخترت التمثيل بهذا العِلْم؛ لأن القول بالتَّحيُّز لم يقتصر على العلوم الاجتماعية فحسب، بل تعداها إلى ما يسمى بالعلوم الدقيقة. تراجع بعض أبحاث المحور الرابع من:
- المسيري، عبد الوهاب. (محرر): **إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق،ج٢، (من ص٣٦٣ إلى ٥١٤).

[١٤٦] الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال**، تحقيق ودراسة: سميح دغيم، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٣، ص٦٥-٦٦.

أما الأمر الثاني الذي أعقد العزم على القيام به؛ فهو الطموح[١٤٧] إلى قــراءة مــا يكتبه أبو يعرب المرزوقي قراءةً هادئة وعميقة؛ لأن القراءة السريعة قد قمت بها أكثــر من مرة، لكن القراءة العميقة تحتاج إلى تفرغ، لما تتميز به كتاباته من عمق فلســفي، فقد ظهر لي من حوارات جانبية في مؤتمر القاهرة أن أغلب الشباب المثقف يستعصــي عليه نص أبي يعرب، لا لصعوبته فحسب، بل لضحالة المعرفة التي تقدمها الجامعات في الوطن العربي.

وبناءً عليه، نستطيع أن نقرر أنّ إشكالية التَّحيُّز وما يترتب عنها مــن قضــايا لا تأخذ حقها من البحث والتقصي والمعالجة، في الوطن العربي، خاصة إذا أغفل الباحث الاجتهادات العربية القديمة بخصوص قضية التَّحيُّز، وما يقدمه أبو يعرب المرزوقــي في هذا السياق المعرفي.[١٤٨]

---

[١٤٧] ظل طموح قراءة ما يكتبه الباحث التونسي أبو يعرب المرزوقي قراءةً عميقةً مبتغى نتقاسمه مع الأخ الشقيق عبد القادر مرزاق، الذي تربطه علاقة أخوية طيبة بالأستاذ المرزوقي، وأخرى معرفية، قد تمخضت عــن مــيلاد دراسة شارك بها في الموسوعة المنتظرة الصدور عن الأستاذ المسيري حول الحلولية.

[١٤٨] قد بدأ يلوح أن موقف الأستاذ المرزوقي من قضية التَّحيُّز قد يفهم أكثر إذا استوعب الباحث موقف ابن تيمية وابن خلدون من المعرفة عامة.

هل كان بالإمكان حصول ما لم يحصل؟

دراسة في الأسباب التي أعاقت الحضارة الإسلامية عن تحقيق الثورة العلمية*

محمد بن نصر**

مقدمة:

لا شك في أنّ دراسة التاريخ ستكون أكثر ثراء وأكثر فائدة فيما لو اشتملت أيضا على محاولة فهم ما لم يحصل، لا سيما ما كان من المنطقي أنْ يحصل -بحكم توافر بعض أسبابه، أو بحكم منطق المقدِّمات التي تأسس عليها- لكنه لم يحصل. أليس من المفارقات أنّ الحضارة الإسلامية التي أصّلت للكرامة الإنسانية، تحاول جاهدة اليوم إيجاد الصيغ المناسبة للتأقلم مع إنجازات الحضارة الغربية في مجال حقوق الإنسان، بغض النظر عمّا استقام من هذه المنجزات وما اعوجّ منها؟

أليس من المفارقات أن الحضارة التي جعلت من الشورى مبدأ إسلامياً أصيلاً، لم تهتد إلى كيفية من الكيفيات لتطبيقه، حتى غمرها الفكر السياسي الوافد، فأُرغمت على قبوله شكلاً، ورفضت تطبيقه مضموناً، ليس لأنه وافدٌ، ولكن لأن طول العِشْرة مع الاستبداد أنساها أنّها أمة الشورى؟

أليس من المفارقات أيضا أن الأمة التي وضعت أسس التفكير العلمي، إنشاءً واستئناساً، وتجاوزاً لما سبق من جهود الإنسانية في هذا المجال، تجد نفسها عَالةً على غيرها من الأمم؟ أيعقل أن تكون الأمة التي شرفّها الله بالقراءة باسمه، وبالقراءة بمعيّته، عاجزة عن فهم مفردات الحضارة، واستيعاب العلوم التي استطاع بعض أفرادها الأفذاذ تحرير القول في أسسها ومنطلقاتها؟ أم إنها لم تكن قادرة على توفير الشروط الموضوعية

* أصل هذا البحث ورقة قدّمت في ندوة عالمية حول العلوم الإسلامية والعالم المعاصر، نظّمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي والحضارة في كوالالمبور، وكان ذلك قي التاسع والعاشر من شهر كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٨م.

** أستاذ جامعي، المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية/ باريس. birali@hotmail.com

التي تضمن تحويل الفكرة من الهمِّ الفردي إلى همّ جمعي، تلتقي فيه طموحات كلّ من صاحب الشوكة، وصاحب المال، وصاحب القلم؟

ذلك ما سنحاول أن نتبيّنه في هذه الدراسة، من خلال النظر في مسيرة العلوم التي اشتهرت بالصحيحة أو البحتة في الدورة الحضارية الأولى للأمة الإسلاميّة، وكيف يمكن أن تستعيد موقعها الريادي في دورتها الحضارية الثانية؛ لأن الأسباب التي أعاقت تقدمها العلمي في الماضي، هي ذات الأسباب التي أعاقت نهضتها المعاصرة.

يقول البنديت جواهر لال نهرو "إننا نجد أن الأسلوب العلمي لم يكن مطبقاً في بلدان العالم القديم مثل: مصر والصين والهند، ونجد القليل منه في اليونان، ولا نجده في روما، ولكن العرب امتازوا بالروح العلمية الاستطلاعية، مما يجعلهم يدعون بجدارة آباء العلم الحديث، لقد بنى العرب على الأساس العلمي الحديث الذي استقوه من غيرهم أبحاثاً عظيمة، وتوصلوا إلى اكتشافات عظيمة، لقد صنعوا أول مُكبّر، وصنعوا أول بوصلة، وطبقت شهرة أطبائهم وجراحيهم آفاق أوروبا، وكانت بغداد مركز إشعاع فكري، وقرطبة عاصمة أسبانيا العربية مثيلة بغداد في دنيا الغرب، وكانت في العالم العربي مراكز علمية أخرى ازدهرت فيها العلوم."[1]

تتردد هذه الفقرة ومثيلاتها في مؤلّفات المسلمين، بل حتى عند بعض المنصفين من الكتاب الغربيين، تلك الكتابات التي تناولت تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية، ولكن قلّما نجد من حاول أن يقدّم لنا تفسيراً مقنعاً لِمَ لَمْ تستطع هذه المعرفة العلمية المتقدمة أن تحدث نقلة نوعية في حياة المسلمين كما أحدثتها في الغرب الأوروبي عند انطلاقته؟ هل يعود ذلك إلى هيمنة النسق الأرسطي الذي ظل إطاراً معرفياً جامعاً، أهدر مفكرو الإسلام القدر الأكبر من طاقاتهم في سبيل التوفيق بينه وبين مبادئ العقيدة الإسلامية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل كان النقد الغربي للمدرسة الأرسطية

---

[1] البنديت، لال نهرو جواهر. **لمحات عن تاريخ العالم**، ترجمة لجنة من الأساتذة، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٥٧، ص٣٢-٣٣.

شرط النهوض العلمي الغربي أو على العكس من ذلك، شكل إدماج الفكر الأرسطي في المنظومة الفكرية المسيحية نقطة تحول أساسية في مسيرة الحضارة الغربية؟[٢]

إذاً ما الشرط الذي توافر للغرب لكي ينطلق وكان غيابه سبباً أساسياً في تقهقر الحضارة الإسلامية واستقالتها؟ سنحاول في هذه الدراسة أن ننظر في هذه الإشكالية من خلال التوقف عند النقاط الآتية:

- نظرية المعرفة في التصور الأرسطي، وأثرها في تشكل نظرية المعرفة في الإسلام.
- التفكير العلمي عند المسلمين.
- الثورة العلمية المفقودة: فرضيات في التفسير من وجهة نظر غربية، والشروط الموضوعية للتفوق العلمي.

[٢] يعود الفضل قي ذلك للقديس توما الإكويني (ت١٢٧٤م) الذي نشأ في عائلة إيطالية نبيلة، ودرس الفنون، ثم التحق برهبنة الدومينيكان، وانتقل إلى باريس حيث تتلمذ على يدي ألبير الأكبر. ومن مؤلفاته **المجمعة الفلسفية (أو الرد على المناوئين للديانة المسيحية)**، **والشروح على أرسطو**: مزج فيه بين فلسفة أرسطو وبعض التوجهات المسيحية، **ورسالة في وحدة العقل**، **ورسالة في أزلية العالم**، **والمجموعة اللاهوتية**. استفاد توما الإكويني كثيرا من كتابات ابن رشد (١١٢٦م) الذي اهتم الغرب بمؤلفاته بفضل شرحه لكتب أرسطو وتطهيرها من الآراء الدخيلة عليها. ومن الطريف أن ابن رشد الذي يعدّ الفيلسوف المسلم الأكثر وفاء لأرسطو، قد خالف أستاذه؛ إذ رأى أنّه بإمكان المرأة القيام بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجل، مثل السياسة وغيرها، وأنّ المجتمع ظلمها وحرم نفسه من فضل تفكيرها. والأكثر طرافة أن الذين انتقدوا أرسطو من فلاسفة المسلمين لم يتنبهوا لذلك وتبنوا آراء أرسطو في المرأة. يقول ابن رشد: "وإنما زالت كفاية النساء في هذه المدن (مدن الأندلس) لأنهن اتخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهنّ، وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلا لأفعالهنّ (الأخرى). ولما لم تكن النساء مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهنّ حملا ثقيلا على الرجال صرن سبباً من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أنهنّ فيها ضعف عدد الرجال، فإنهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما يُنتدَبن في الغالب لأقل الأعمال، كما في صناعة الغزل والنسج، عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله بيّن بنفسه." انظر:
- ابن رشد، الوليد. **الضروري في السياسة** (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون)، بيروت: مركز الوحدة العربية، ٢٠٠٢م، ص١٢٥.

أولاً: النموذج الأرسطي ونظرية المعرفة في الإسلام

وجد فلاسفة الإسلام في نظرية المعرفة الأرسطية إطاراً منهجياً لتكوين تصور يجمع بين مقتضيات النظر العقلي، ومستلزمات النظر الشرعي؛ إذ ذهب أرسطو إلى أنّ الإنسان مفطور بطبعه على حب المعرفة والبحث عن اليقين، ورأى أن الإدراك الحسّي يشكل الخطوة الأولى في المعرفة؛ إذ تتعلق حواسّه بالمعطيات الخارجية التي تتراكم تدريجيا في ذهنه، فيقوم بحفظها في ذاكرته، ثم يبدأ بعد ذلك في إدراكها، انطلاقاً من المقارنة بينها، والنظر في عللها منفردة، ثم يستقرئ القوانين العامة التي تحكمها، ويقرر بذلك قدرة العقل على إدراك الجزئيات وانتزاع الكليات. وبهذا الأمر يكون أرسطو قد خالف أستاذه أفلاطون الذي جعل العقل العارف أساساً للمعرفة، وتبنّى نظرية قِدَم النفوس، ونظرية الاستذكار، وقال إنّ المفاهيم الكلية ليست إلا ظلال المثل وانعكاساتها. فجعل أرسطو الحسّ والعقل انطلاقاً للمعرفة، وتبنّى اقتران حدوث النفس مع البدن، فلا هي متقدمة عليه، ولا هي متأخرة عنه، وهي كما يرى تُولَد خاليةً من كلّ علم ومعرفة. وذلك ما توحي به الآية الكريمة: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.﴾ (النحل: ٧٨)

هكذا انطلق العقل الإسلامي في النظر متأملاً ومجرباً، مكتشفاً وباحثاً عن النواميس الكونية قبل أن يتيه في مجاهيل عالم الغيب، بعد أن ترسخ لديه وهْم الكشف عن المحجوب، برياضة النفس بدلا عن رياضة العقل. وتدريجاً أصبح عالم الغيب مركز اهتمام العقل الإسلامي بالرغم من محاولات الكثير من العلماء والحكماء المسلمين ترشيد الوجهة نحو الاهتمام بعالم الشهادة، إيماناً منهم بقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاّ يَعْلَمُهَا وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إِلاّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ.﴾ (الأنعام: ٥٩) وتأسياً بما قاله فيلسوف اليونان طاليس الملطي (ت٥٤٦ ق م) الذي قال: "إنّ للعالم مبدعاً لا تدرك صفته العقول من جهة جوهريته، وإنما يدرك من جهة

آثاره، وهو الذي لا يُعرف اسمه، فضلاً عن هويته، إلاّ من نحو فعاليته وإبداعه وتكوينه للأشياء."[٣] ولكن التأثير السلبي للفكر اليوناني لم يقف عند هذا الحدّ، بل تجاوزته إلى ماهية الذات البشرية؛ إذ قسم الناس إلى أحرار وعبيد، بل ذهب أرسطو إلى أبعد من ذلك في تقعيد هذا التفاوت الجبلي بين الأعراق البشرية في مستويات الإدراك، على الرغم من التكوين الفطري المماثل. فيقول: "أكرر أنه ينبغي إذاً أن يعرف، بادئ الأمر، في الكائن الحي وجود سلطة سيّد وسلطة حاكم معاً. النفس تتسلط على البدن كسيّد على عبده، والعقل على الغريزة كحاكم، كملك، وإذاً فبديهي أن لا يستطاع إنكار أن يكون من الطبيعي ومن الخير للجسم أن يطيع النفس، وللجزء الحسّاس من ذاتنا أن يطيع العقل، وأن المساواة أو تقلّب السلطة بين هذه العناصر يكون شراً للجميع... ومهما يكن من شئ، فَبيّنٌ أن البعض هم بالطَبْع أحرار، والآخرين هم بالطبع عبيد، وأن الرِّق في حق هؤلاء نافع بمقدار ما هو عادل."[٤]

وبناء على ذلك، فقد عدّ أرسطو الإغريق أرقى الأعراق، وعلى هذا الأساس من حقهم أن يستعبدوا البرابرة (الأعراق الوضيعة). ويرى أرسطو أن العنصر الإغريقي و بحكم وضعه الجغرافي المتوسط، هو الوحيد القادر على الجمع بين: الذكاء، والشجاعة وحسن الإدارة (تكوين الحكومات)، وعليه فالإغريق هم وحدهم المؤهلون لقيادة العالم! وحجته في ذلك، أنّ الشعوب التي تقطن الأقطار الباردة تمتاز بالشجاعة، ولكنّها فاقدة للذكاء، ولا تحسن الصّناعة، مستقلّة في حياتها، ولكنّها صعبة الانقياد ولا تنصاع لأي نظام، والشعوب التي تقطن آسيا تمتاز بالذكاء والبراعة في الفنون، لكنها ذات إرادة ميتة، ولا ترى بأسا قي العيش تحت الاستعباد. ويحاول أرسطو أن يخفف من الآثار السلبية لهذه النظرة التراتبية للبشر فيقول: "إذًا يتسلط الرجل الحر على العبد، على نحو غير تسلط الزوج على المرأة، والوالد على الولد. ومع ذلك فالعناصر الأصلية للروح موجودة في جميع هذه الكائنات على درجة مختلفة جداً، فالعبد مجردٌ على

---

[٣] الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم. **الملل والنحل**، دمشق: دار رانية، ١٩٩٠م، ص١٥٣.

[٤] أرسطو، **كتاب السياسة**، ترجمة أحمد لطفي السيد، الرياض: منشورات الفاخرية، د.ت، ص٣١.

الإطلاق من الإرادة، و المرأة لها إرادة لكن في درجة أدنى، والولد ليس له إلاّ إرادة ناقصة."[٥] ولعله من المفيد الإشارة إلى أن المسائل التي تخلف فيها الفكر الإغريقي، هي ذاتها المسائل التي تأخر الغرب في إثارتها، وعندما عالجها في العقود المتأخرة، عالجها بأسلوب يطغى عليه التناقض بين المعالجة النظرية والممارسة الواقعية، مثل مسألة العلاقة بالآخر، ومسألة العنصرية، والمسألة النسائية. والمفارقة أنها ذات القضايا التي بادر الإسلام بتقديم حلول لها، ولكن الوعي الإسلامي المتقدم لم يستوعبها، فاستسلم للثقافة الإغريقية السائدة آنذاك، بل تفنن البعض في إيجاد مبررات شرعية لثقافة التمييز.[٦] ولكن بالرغم مما ذكرنا آنفاً، فإنه يمكننا القول بأنّ النموذج الأرسطي كان إطاراً نظرياً مناسباً لتوجيه العقل الإسلامي إلى الاهتمام بالكون والمجتمع والإنسان.

وهذا الاهتمام وإن وجد دفعاً مميزاً من الفلسفة الإغريقية في فرعها الأرسطي، فهو أصيل في التجربة الإسلامية، التي جعلت من عالم الشهادة محور اهتمامها خاصة في مرحلتها الأولى. ولأنها تتحرك في إطار هذا التصور الأصيل، استطاع حكماء الإسلام وعلماؤه أن يقدموا إضافات نوعية؛ إذ نقلوا الرياضيات من المنظور الهندسي الذي كان يغلب عليها في النموذج الأرسطي، إلى المنظور الجبري الذي أصبح الطابع الغالب على الرياضيات العربية الإسلامية.[٧] وأسسوا لعلم التاريخ الذي لم يكن له مكان في

---

[٥] المرجع السابق، ص١٢٩.

[٦] أليس من حقنا أن نتعجب ونتحسر أيضاً على الجهد الذي أضاعه الفقهاء للبحث في أحكام الرِّق بدلاً من البحث في أحكام العتق، التي كانت محور الخطاب القرآني، وبقوا على ذلك قروناً عدّة، حتى جاءت التشريعات الحديثة فسارعوا إلى تبنّيها مرغمين.

[٧] من الإجحاف العلمي أن تنسب معظم الإنجازات الرياضية الإسلامية لعلماء غربيين، فقد نسبت فكرة (الكسر العشري) إلى العالم الغربي سيمون ستيفن ١٥٨٥م وكان قد سبقه إلى ذلك غياث الدين بن مسعود المعروف بالكاشي (١٤٣٦م)، كما نسب بحث الحالة المستحيلة التي بحثها الخوارزمي (٨٥٠م) إلى العالم السويسري ليونارد أويلر (١٧٨٣م)، ونسبت أيضا نظرية الحدين للكرخي أو الكرجي نسبة إلى كرج التي تقع بين همذان وأصفهان (١٠٣٠م) إلى العالم الإنجليزي إسحاق نيوتن (١٧٢٧م)، ونذكر أيضا فكرة اللوغاريتمات لابن حمزة المغربي من علماء القرن السادس عشر التي ادّعى كل من جوهان نابيير الاسكتلندي (١٦١٤م) وهنري برجز (١٦٣٠م) اكتشاف علم اللوغاريتمات، في حين اقتصر دورهما على تطوير فكرة المغربي، والأمر لا يتعلق فقط بعلم الرياضيات بل يشمل كل العلوم الأخرى كالعلوم الطبيعية، والفيزيائية، والهندسية، والفلكية والطبية.

فلسفة أرسطو، وأنجزوا خطوات نوعية في المجالات العلمية الأخرى. وعليه نستطيع أن نقرر أن النموذج الأرسطي لم يكن عائقا أمام التقدم العلمي في الحضارة الإسلامية، كما أنه لم يكن عائقاً أمام التقدم العلمي في الحضارة الغربية، والقول بتجاوزه على نسبيته أمر طبيعي من الناحية العلمية. ثم إنه من الطبيعي أن يكتمل النسق الرياضي في القرن السابع عشر، ويصبح قادراً على حلِّ معضلات التعبير عن الحركة، والمتناهي، تأسيساً على التراكم العلمي الرياضي الإغريقي والإسلامي، ومن ثم تطبيقاته في العلوم الطبيعية عامة، والفلكية خاصة.

ونحن حينما نقول إنه من الطبيعي أن يكتمل، أو بالأحرى من الطبيعي أن يتم اكتشاف مجالات جديدة، فليس بالضرورة أن يكون شرط ذلك وجود عدد من العلماء ذوي القدرات الاستثنائية، فلم تخلُ من ذلك أية حضارة، بل إن الحضارة الإسلامية كانت متميزة من حيث أهمية النخبة العلمية التي عرفتها. ولكن الأمر يتعلق بتوافر الشروط الضرورية لاستثمار ذلك التراكم العلمي وتجاوزه، وهذا ما لم يكن متوافراً في الحضارة الإسلامية، ومازال لم يتوافر فيها بعد.

ثانياً: التفكير العلمي عند المسلمين

تناقل بعض المهتمين بالعلوم و تاريخها، من المسلمين ومن غير المسلمين، قول ابن رشد "فمن رَفَع الأسباب رَفَع العقل،"[8] وأصبح عنواناً على غياب التفكير العلمي عند المسلمين، بل عنوانا على عدم قدرتهم على التفكير بطريقة علمية. فلم يجتهدوا في فهم

[8] ابن رشد، أبو الوليد محمد. **تهافت التهافت**، تقديم وضبط وتعليق: محمد العريبي، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣، ط١،ص٢٩٢. هذا القول ردّ به ابن رشد على الغزالي الذي فهم من قوله بالاقتران أنّه ينكر السببية الطبيعية، ويرى أن الربط بين الأسباب والمسببات وَهْم رسخته مشاهداتنا المتكررة للحوادث، فما نراه بحكم العادة ليس إلاّ اقترانا بين أمرين نحسب أنّ أحدهما لزم عن الآخر، ومن ثمّ فإنّ الحوادث ليس لها علة إلا إرادة الله، الذي لو شاء أن تحدث حدثت، وإن لم يشأ لم تحدث. وبذلك يكون حصول الخوارق أمراً طبيعيا ومعجزات الأنبياء ليست مخالفة لقوانين الطبيعة. رأى ابن رشد في هذا الزعم رفعاً للسببية، ورفعا للعقل، وإبطالا للعلم، بما ذلك علم من ينكر السببية. ويصبح البحث في قوانين الطبيعة عبثا لا طائل من ورائه، طالما أنها متغيّرة ومتقلبة على غير نواميس ثابتة.

مسألة السببية عند الإمام الغزالي في ضوء نظرية الاحتمال، وسارعوا إلى اتهامه بإبطال العلم بناء على قول ابن رشد. يقول نايف معروف معلقاً على ذلك "أمّا أنّ الغـزالي أسقط العقل برفعه للسببية فكلام هراء، فالعقل هو حجة الله على خلقه، والمحافظة عليه من التلوث مَعْلَماً، يكاد يكون مقتصراً على الفكر الإسلامي. فالإسلام يرفع المسؤولية عن كل من افتقد عقله، ثم هو يحرّم الخمر تحريماً مطلقاً؛ لأنها تعطّل عملية التفكير والعقل. أما لجهة السببية، وأن لكل شيئ سبباً فهي سنّة من سنن الكون التي خلقه الله عليها؛ فالنار من خواصّها الإحراق، والماء من خواصّه إطفاء الظمأ، والطعام يقاوم الجوع. لكن السؤال الذي يوجّه "للرشديين": من الذي وضع هذه الخواص في هذه الأشياء ؟ والسؤال الثاني: أليس الذي وضعها بقادر على أن يرفعها منها إذا شاء ذلك؟ أليس الذي وضع خاصية الإحراق في النّار بقادر على أن يجعلها برداً وسلاماً على إبراهيم؟ أو ليس الذي خلق وسائل الإنسان بقادر على أن ينقل رسول الله (ﷺ) من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى أو إلى أي مكان آخر في هذا الكون أو خارجه، إذا شاء ذلك؟ بلى، والمؤمن على ذلك من الشاهدين. فالقضية إذاً، ليست قضية "سببية" ورفع للعقل، بل القضية قضية إيمان بقدرة هذا الخالق على كل شئ. قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ.﴾ (الزمر: ٦٢) وهذا يتطلب أن نتحقق – عقلياً– من وقوع المعجزة من مصدر لا يرقى إليه الشك. علما أن رفع السببية هذا لا يكون إلاّ لنبي أو رسول، أو واحد من الأولياء الأصفياء، الذي لا يتحدث بها، بل يكتم أمرها، أمّا المشعوذون والأدعياء فالإسلام منهم براء."[٩] لقد أوردنا هذا الاستشهاد المطول؛ لنبيّن الظلم وسوء الفهم الذي لحق الإمام الغزالي في هذه المسألة تحديداً، مع الإشارة إلى أنّ التقعيد النظري الذي وضعه الإمام الغزالي للمعرفة المؤسسة على الإلهام، قد أسهم إسهاماً بالغاً في زهد المسلمين في إعمال العقل، تصحيحاً للنظر، وترشيداً للفعل.

---

[٩] معروف، نايف. **الإنسان والعقل**، بيروت: سبيل الرشاد، ١٩٩٥، ص٢٤٥-٢٤٦.

ولاشك أن هذه النظرة الاختزالية، من شأنها أن تنتهي بأصحابها إلى اســتنتاجات مجحفة ومنافية بالكامل للحقائق التاريخية، تلك التي نجدها عند الفيلســوف الألمــاني هيجل، والفرنسي أرنست رينان، و الألماني ماكس فيبر، ومن سار على خطاهم مــن تلامذتهم في العالم الإسلامي. وسنقوم بعرض وجيز لهذه الادعاءات ومناقشتها لاحقا. وكم كان منصفاً ذلك العالم الإنجليزي تيان Tien، حين رأى في مؤتمر علمي نظمــه المستشرقون في ليدن سنة ١٨٨٣م، أنّ "من العمــاء إنكــار الإســهامات العربيــة الإسلامية."[١٠]

لم يكن المسلمون إذًا نقلة للفكر اليوناني فحسب، بل كانوا شــرّاحا في المرحلــة الأولى، ثم نقّاداً ومبدعين في المرحلة الثانية، ذلك لأنهم انطلقوا وفقاً للآيــة الكريمــة: ﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ، كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُــفَ، مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلاّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ، نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَــوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ.﴾ (يوسف: ٧٦)[١١] فلم يكتفــوا بالاســتدلال المنطقــي، وإنمــا استخدموا المنهج التجريبي الذي أصبح نقطة الارتكاز في الثورة العلميــة المعاصــرة. ونذكر على سبيل التمثيل لا الحصر، الإضافات النوعية التي قدمها العلماء المسلمون في مجال العلوم الرياضية مثل: الخوارزمي (ت٢٣٥هـ)، والكرخــي (ت٤٢١هـ)، وعمــر الخيام (ت٥١٧هـ)، وغياث الدين بن مسعود، المعروف بالكاشي (ت٨٢٩هـ).

وفي مجال علم الهندسة مثل الحجاج بن يوسف بن مطر (ت٢٢٠هـ)، وثابت بــن قرة (ت٢٨٨هـ). وفي علم المثلثات المستوية والمجسمة مثل البتاني (ت٣١٧هـ)، الــذي كان أول من اكتشف أخطاء بطليموس، وخالفه في كثير من آرائه، وابن حمزة المغربي (القرن العاشر) صاحب كتاب: "تحفة الأعداد لذوي الرشد والســداد"، وفي العلــوم

[10] Kern, H. et al. *Actes du Sixième Congres International des Orientalistes*, Leiden: Brill, 1885.

[١١] ذهب المسعودي في كتابه **التنبيه** إلى الاعتقاد بأن التقدم العلمي لا حدود له، وقال: إن هذه الآية تشــير إلى زيادة علم كل مؤلف عمن سبقه، بحكم استفادته من خبرة من تقدمه من العلماء في مجاله.نقلا عن:
- غرونيباوم، غوستاف. **حضارة الإسلام**، ترجمة: عبدالعزيز، القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٥٦، ص٤٤١.

الطبيعية مثل ابن الهيثم (ت٣٥٤هـ)، الذي ألّف كتابين شرح فيهما أعمال أقليدس وناقشهما وفندهما، وهذان الكتابان هما: شرح مصادرات أقليدس، وفي حل شكوك كتاب إقليدس. وفي علم الفيزياء نجد ابن سينا (ت٤٢٨هـ)، وهبة الله بن ملكا البغدادي (ت٥٦٠هـ)، ويعود الفضل لهذين الأخيرين في تطوير قوانين الحركة، وعلم الفيزياء مثل بديع الزمان أبي العز إسماعيل بن الرزاز الجزري (ت٥٧٠هـ)، وقد كان يطلق على علم الفيزياء علم الحيل وأول من اهتم بعلم الجاذبية كان أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني المشهور بابن حايك (ت٣٣٤هـ)، وأبو الريحان البيروني (ت٤٣٣هـ)، وأبو الفتح عبدالرحمن الخازني من علماء القرن الخامس هجري، صاحب كتاب ميزان الحكمة، الذي أودع فيه نظريته في الميل والانحدار والاندفاع وأثرها في الحركة، و محمد بن أحمد الإدريسي (ت٥٦٠هـ).

وفي علم البصريات نجد مثل ابن الهيثم (ت٤٣٠هـ) الذي يُعدّ بلا منازع مؤسس علم البصريات الحديث؛ إذ عمد أولاً إلى تصحيح الأخطاء الكثيرة التي وقع فيها العلماء اليونانيون في التطبيقات الفلكية وغيرها، وبيّن خطأ ادعائهم بأن الإبصار يحدث بخروج شعاع من العين باتجاه الجسم المرئي، وتوصل إلى أن العكس هو الصحيح، مبرهناً على أنّ الإبصار يحدث بخروج شعاع من الجسم المرئي إلى العين، وهو الرأي العلمي الحديث المعتمد اليوم. ووضع أيضا كتاباً بعنوان الشكوك على بطليموس، الذي كان يُعدّ مرجعاً لا يمكن الاستغناء عنه في علم الفلك. لقد قام ابن الهيثم بتتبع أخطائه وتفنيدها وبيان ما يترتب عليها من أخطاء تطبيقية. ناهيك عن أنّ علم الفلك قد تحوّل عند المسلمين إلى علم استقرائي، وتحرر من المجال النظري، ليصبح علماً تجريبياً عملياً. واستطاع الفلكيون المسلمون تقديم الأدلة العلمية على كروية الأرض، كما ورد في كتاب نزهة المشتاق للمسعودي، بل وصلوا إلى قياس محيط الأرض بشكل يكاد يكون مطابقا للرقم الحقيقي الذي توصل إليه العلماء اليوم بأجهزتهم المتطورة، وما تزال معادلة البيروني في حساب محيط الأرض معتمدة حتى اليوم. وظلت كتابات الفرغاني الذي سبق البيروني وحاول قياس محيط الأرض، معتمدة

في الجامعات الأوروبية حتى القرن التاسع عشر، وتمت ترجمة كتاب صور الأقاليم لجعفر البلخي (ت٣٢٣هـ) إلى اللاتينية والفرنسية والإنجليزية.

ولابد من ذكر المروزي (ت٣٥٠هـ) الذي كان أول من عمل إسطرلاباً في الإسلام، وقد ورد ذلك في كتابه الزيج الممتحن. ولقد أطلق علماء الفلك الأمريكيون اسم البوزجاني على فوهة بركان على سطح القمر، تخليداً للعالم الفلكي المسلم البوزجاني (ت٣٨٨هـ)، الذي اهتدى إلى معادلة توضح مواقع القمر أطلق عليها معادلة السرعة.[١٢] ونبغ أيضا ابن يونس الصدفي (ت٣٩٩هـ) في علم الفلك، وذلك في عهد الفاطميين. وقد شجعه الفاطميون على البحث في علم الهيئة والرياضيات؛ فبنوا له مرصداً على صخرة على جبل مقطم بالقرب من القاهرة، وجهزوه بأفضل الآلات والأدوات، وكللت جهوده العلمية بتأليف كتابه الزيج الحاكمي، الذي أصبح متداولاً في جميع أنحاء العالم، وترجمه من العربية إلى الفرنسية الأستاذ الفرنسي جان جاك كوسان في سنة ١٨٠٤م. ومن إنجازاته المأثورة اختراع حركة الرقّاص (البندول) الذي يحتاج إليه في معرفة الفترات الزمنية في رصد الكواكب، وكما استعمل الرقّاص في الساعات الدقيقة.

ولقد استطاع المسلمون باستخدامهم الواسع للمنهج الاستقرائي في العلوم الطبية، الوصولَ إلى كُلّيات عُدّت قوانين عامة مستخرجة من التجارب الجزئية، وكان أول من ألف في المجربات ابن زهر القرطبي (ت٤٧٠هـ) والد الطبيب الشهير ابن زهر (ت٥٥٨هـ)، واعتنى المسلمون اعتناء خاصاً بالجانب الوقائي، عملاً بالقاعدة التي وضعها علي بن عباس المجوسي (ت٣٨٤هـ)، المتمثلة في: المحافظة على الموجود أجلّ من طلب المفقود، التي ضمّنها كتابه الكامل في الصناعة الطبية. وفي مجال الطب العلاجي،

---

[١٢] يذهب قدري حافظ طوقان، في كتابه تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك إلى أن أبا الوفاء البوزجاني من ألمع علماء العرب، الذين كان لبحوثهم ومؤلفاتهم الأثر الكبير في تقدم العلوم، ولا سيما الفلك والمثلثات وأصول الرسم، وفوق ذلك كله كان البوزجاني من الذين مهدوا السبيل لإيجاد الهندسة التحليلية. انظر:
- طوقان، قدري حافظ. **تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك**، القاهرة: دار القلم، ١٩٦٣م.

توصل الأطباء المسلمون إلى الكشف عما سموه بالأسباب والعلامات، كما وضعوا قواعد للتشخيص وللتفريق بين الأمراض المتشابهة، والعلاجات المناسبة لكل مرض، وهكذا ظهر الاختصاص في المسائل الطبية. ولمعت أسماء نذكر من بينها الرازي (ت٣١٤هـ) صاحب الموسوعة الطبية المعروفة بالحاوي، وكان الرازي من الأوائل الذين طبقوا الكمياء في الطب، وابن سينا (ت٤٧٠هـ) الذي تميّز باستخدامه منهج الملاحظة والتجربة، وكان كتابه القانون من أهم الكتب التي اعتمدتها الجامعات الفرنسية في عصر النهضة، وترجم إلى عدة لغات منها: اللاتينية، والرومانية، والألمانية، وكذلك ابن النفيس (ت٦٨٧هـ) المكتشف الحقيقي للدورة الدموية، الذي يُعدّ من أكبر أطباء التشريح.

ليس غرضنا في هذا الصدد تعريف القارئ بإسهامات العلماء المسلمين في مجال العلوم التجريبية، بل أوردنا هذه الأمثلة لندحض الادعاء القائل بأن المسلمين لم يقدموا إضافات معتبرة، وكانوا مجرد نقلة لعلوم العباقرة الأوائل إلى العباقرة المتأخرين، ولم يكن لهم حظ في الفهم والنقد فضلا عن الإبداع. وهذه الأمثلة التي سقناها لم تكن مغامرات فردية فحسب، انتهت بموت أصحابها، ولكنها شكلت بمجموعها منهجاً في التفكير، توافرت فيه كل سمات التفكير العلمي من: تراكمية، وتنظيم، وتجربة، وبحث عن الأسباب، وشمولية، ويقين، ودقة، يعكسها هذا القول السديد لابن الهيثم حين تحدّث عن منهجه في علم البصريات قائلا: "نبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفّح أحوال المبصرات، وتمييز خواص الجزئيات، ونلتقط ما يخصّ البصر في حالة الإبصار، وما هو مطّرد لا يتغير، ثم نترقّى في البحث والمقاييس على التدرج والترتيب، مع انتقاد المقدمات، والتحفظ من الغلط في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقريه ونتصفّحه، استعمال العدل لا اتباع الهوى، ونتحرّى في سائر ما نميّزه وننتقده طلب الحق، لا الميل مع الأهواء."[١٣]

---

[١٣] صليبا، جميل، وعيّاد، كامل. **المنطق وطرائق العلم العامّة**، بيروت: مكتبة العلوم والآداب، ١٩٤٧، ص٥.

إذا كان هذا التدرج من الملاحظة الواعية، إلى وضـــع الفرضـــيات العلميـــة، إلى مناقشة هذه الفرضيات، والتحقق من صحة الفرضيات المرجحة، مع الالتزام الكامـــل بالموضوعية العلمية، لا يُعدُّ منهجاً علمياً. فما هو يا ترى المنهج العلمي؟ لنتأمّل في هذا الدرس العلمي الذي أعطاه العالم الكيميائي جابر بن حيّان (ت٢٠٠هـ) لابنه، حـــين قال له ناصحاً: "وأوّل واجب أن تعمل وتجري التجارب؛ لأنّ من لا يعمـــل ويجـــري التجارب لا يصل إلى أدنى مراتب الإتقان. فعليك يا بني بالتجربة لتصل إلى المعرفة" ثم يقول له محذّراً وموجهاً "ما افتخر العلماء بكثرة العقاقير و لكن بكثرة التدابير، فعليك بالرفق والتأني وترك العجلة، واقتف أثر الطبيعة، فما تريده من كل شئ طبيعي."[١٤] إنّه درس منهجي يمثل عصارة تجربة طويلة من البحث العلمي، الذي يقوم على أسس متينة مفادها، أن يبدأ العالم بملاحظة الوقائع، ثم يستوحي من هذه الملاحظة فرضيات علمية لتفسير الظاهرة التي شاهدها، ثم يستنتج من هذه الفرضيات العلمية قوانين أو نظريات علمية يعرضها على الطبيعة، فإذا تأكد من صحتها تصبح قانوناً علمياً صالحاً لتفســـير الحالات الطبيعية المشابهة. وذلك بتوجيه من القرآن الذي يدعو الإنسان إلى التأمـــل في الآيات الكونية في مثل قوله تعالى ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الآَخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.﴾ (العنكبوت: ٢٠)

وبعد هذه الإطلالة السريعة على تمكّن العلماء المسلمين من المنـــهج التجـــريبي، والاستدلال العلمي الدقيق، في إطار التصور العام لنظرية المعرفة في الإسلام، نعـــود إلى سؤالنا المركزي الذي يشكل محور هذه الدراسة: لماذا إذاً لم تحدث الثورة العلميـــة في العالم الإسلامي، على الرغم من هذا التصور العلمي المكتمل الذي تناول معظم فروع العلم؟

ممّا لاشك فيه أن السبب لا يعود إلى غياب المنـــهج العلمـــي، ولا إلى نقـــص في الإطارات العلمية. فقد عرفت الحضارة الإسلامية قدرات علمية هائلة كما بيّنا سابقاً،

---

[١٤] منتصر، عبد الحليم. **تاريخ العلم والعلماء العرب**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢، ص١٥٧-١٥٨.

إن الأمر يتعلق بعدم توافر الأسباب الموضوعية المساعدة، أو بتعبير أدق بزوال ما توافر من الأسباب المساعدة تدريجياً. وقبل أن نفصّل القول في هذه المسألة نود أن نتعرض إلى عدد من الفرضيات التي تقدم بها بعض الكتاب الغربيين، لتفسير ظاهرة عدم تحقق الثورة العلمية في الحضارة الإسلامية.

ثالثاً: فرضيات للتفسير من وجهة نظر غربية

اهتم الكتاب الغربيون بمحاولة فهم الحالة الإسلامية، والبحث في مدى قابليتها لاستيعاب ما أنجزته الحضارة الغربية، من خلال دراسة طبيعة الدين الإسلامي، والتاريخ الفعلي، أو الوهمي للمسلمين، وذلك انطلاقاً من النماذج التي كوّنوها في تعاملهم مع الدين المسيحي. وسرّ هذا الاهتمام بالدين الإسلامي وبتاريخ المسلمين جاء في إطار محاولتهم إثبات تميز الإنسان الغربي وحضارته، وألاّ سبيل للشعوب الأخرى إذا أرادت تحقيق ثورة علمية، وحضارة عظيمة، إلا باتّباع النموذج الغربي والدخول فيه طواعية. ونتوقف هنا عند ثلاثة مفكرين من أعلام الفكر الغربي، حاول كل منهم أن يفسّر عجز المسلمين عن تحقيق العبور إلى عصر الحداثة.

يقول أرنست رينان (ت١٨٩٢م): "كلّ إنسان يتمتع بالحدّ الأدنى من الاطلاع على شؤون العصر، يرى بوضوح الدونية الحالية للبلدان الإسلامية والانحطاط الذي يميّز الدول التي يحكمها الإسلام، والبؤس الفكري للأعراق التي لا تقتبس ثقافتها وتعليمها إلاّ من هذه الديانة. كلّ الذين زاروا الشرق أو إفريقيا يصدمهم الانغلاق الذي يميّز عقل كلّ مؤمن صادق، حتى كأنّ دماغه قد أحيط بسوار معدني يمنع عنه العلوم، ويحظر عليه التعلّم، ويدرأ به أن ينفتح على فكرة جديدة. [...] من يدخل الإسلام من البربر والسودان والقوقازيين والماليين والمصريين والأحباش يفقد هُويته. ولا

استثني من هؤلاء إلاّ الفرس الذين نجحوا في الاحتفاظ بروحهم الأصلية. وقد احتلت فارس في الإسلام مكانة فريدة لكنّها في العمق شيعيّة أكثر منها مسلمة."[١٥]

ينطلق رينان من واقع حال المسلمين في عصره، ثم يصدر حكماً عاماً على الدين الإسلامي، ويصفه بأنه -بحكم طبيعته المعادية للعلم- يمنع التفكير، بل يقتلع قابلية التفكير من الشعوب التي ساءها الحظ واعتنقته. ويستثني من ذلك أهل فارس، ولا ندري من أين تأتّى هذا الاستثناء! ألكونهم فُرْساً أم لكونهم شيعة؟ فإذا كانت المسألة العرقية هي السبب فكيف نفهم نبوغ العديد من العلماء الفرس من أهل السُّنة، وإذا كانت المسألة مذهبية فكيف نفهم تخلُّف الشيعة عن العرقيات الأخرى؟ ولا يخفى على ما في هذه الأحكام من أبعاد إيديولوجية ظاهرة، ألم يقل رينان نفسه "في هذا الوقت بالذات، فإن الشرط الضروري لتوسع الحضارة الغربية هو تدمير الحالة السامية بامتياز، ألا وهي الإسلام، لأن الإسلام لا يمكن أن يستمر إلا إذا كان دين دولة... إنّها الحرب الأبدية، الحرب التي لا تنتهي الاّ عندما يموت الابن الأخير لإسماعيل جوعاً، أو يتروي خوفاً في عمق الصحراء."[١٦]

واضح أن نفي رينان لأي إنجاز علمي وحضاري للمسلمين في الماضي، يهدف إلى إعطاء مبررات علمية لفرض القيم الحضارية بالقوة، والبحث عن مشروعية لذلك، يقول رينان: "الاستعمار في مجمله ضرورة سياسية من الدرجة الأولى، فغزو بلد يسكنه جنس أدنى من طرف جنس أرقى، ليس فيه ما يجرح الإحساس."[١٧] والغريب أنّه أُثر عن رينان قول في القرآن يناقض أحكامه السلبية والمطلقة عن الحضارة الإسلامية، فهو يقول: "تضم مكتبتي آلاف الكتب السياسية والاجتماعية والأدبية وغيرها، التي لم أقرأها أكثر من مرة واحدة، وما أكثر الكتب التي هي للزينة فقط، ولكن هناك كتاب

---

[١٥] رينان، أرنست. **الإسلامية والعلم**، محاضرة ألقيت بالسوربون يوم ١٨٨٨/٣/٢٩، باريس: مان ليفي، ص٤.
[١٦] المرجع السابق، ص٥.
[17] Renan, Ernest. *La réforme intellectuelle et morale*, Paris: Editions complexe, 1990, p.92.

واحد تؤنسني قراءته دائما وهو القرآن كتاب المسلمين. فكلما أحسست بالإجهاد وأردت أن تنفتح لي أبواب المعاني والكمالات، طالعت القرآن؛ إذ إنني لا أحسّ بالتعب أو الملل بكثرة مطالعته. لو أراد أحد أن يعتقد بكتاب نزل من السماء، فإن ذلك الكتاب هو القرآن لا غير، فليس للكتب الأخرى خصائص القرآن... سوف تسود شريعة القرآن العالم لتوافقها وانسجامها مع العقل والحكمة."[18]

وفي كتابه "الحضارة العربية" تعرض غوستاف لوبون لشخصية رينان المتقلبة تجاه حضارة الإسلام؛ إذ يقول: "التنافر بين الإنسان القديم الذي تربّى على الآراء المسبقة، والإنسان الحديث الذي صقلته الملاحظة الشخصية، ينتج عند التعبير عن الآراء المتناقضات الأكثر غرابة ... في المحاضرة الشهيرة التي ألقاها رينان في جامعة السوربون، حاول أن يثبت عدم كفاءة العرب العلمية، ولكنه سرعان ما أبطل إدعاءاته في الصفحة الموالية، وهكذا تنمحي الآراء المسبقة إلى حين، ويظهر من جديد رجل العلم الذي لا يجد بُدّاً من الاعتراف بالتأثير العربي الإيجابي في القرون الوسطى... هذا الصراع بين الإنسان القديم والإنسان الحديث يصل في نهايته إلى نتيجة غير منتظرة، حيث يأسف (رينان) لكونه لم يكن من أتباع محمد (ﷺ)."[19] ولا يسمح المجال هنا لمناقشة أفكار المفكر الفرنسي المثير للجدل، ولكن أردنا فقط أن نتبيّن الخيط الناظم بين المفكرين الغربيين الذين اهتموا بالبحث في أسباب انهيار الحضارة الإسلامية.

أما ماكس فيبر (ت١٩٢٠م) فيرى من جهته أنّ الإسلام المكّي شكل نقطة تحول متميّزة في تاريخ العرب، ويكمن تميّزها في مضمونها التوحيدي النقي، ولكن سرعان ما تم الانقلاب على هذا البعد الأساسي في الإسلام بفعل قوتين اجتماعيتين، كانت الثانية ردة فعل متطرفة على الأولى. وتمثلت القوة الأولى في قوة المحاربين، وهم حملة الرسالة

[18] Renan, Ernest. *Études d'histoire religieuse*, Paris: Michel Lévy frères, 1858, p.248.

[19] Le Bon, Gustave. *la Civilisation des Arabes, Paris*, éd. Le Sycomore, 1980, p.461.

الأوائل، الذين كانت تدفعهم الرغبة في السيطرة على العالم، فحوّلوا الإسلام إلى دين شهواني ليس له من هَمٍّ إلاّ التأقلم والتكيف من أجل السيطرة على العالم، وبذلك استبدل بالخلاص الروحي الخلاص الجهادي، الذي حوّل فكرة الآخرة إلى جنّة شهوانية للجندي المحارب لا غير. ومن الناحية الاجتماعية أصبح للجندي مكانة متميّزة فرضت عليه أسلوباً معيّناً من التعامل مع المال، أسلوباً تغلب عليه الرغبة في الاستهلاك إلى حد الاستهتار. ويرى ماكس أن هذا النوع من التصرف في الأموال لا يؤدي إلاّ إلى تبديدها، وبالتالي لم يخلق طبقة تجارية تتصرف بحكمة في الأموال، وتعمل على تنميتها، والبحث عن تطوير وسائلها، وبالتالي يهمّها أن تعمل على دعم المؤسسات العلمية. وهكذا عكس الفرق البروتستانتية التي تتصرف بعقلانية وباستخدام منظم لرأس المال.

وفي مقابل هذه القوة نشأت قوة أخرى، وهي قوة الفرق الصوفية، التي رأت في الربح والسعي للحصول عليه سلوكاً غير لائق من الناحية الأخلاقية؛ فأنفقت الأموال التي تتحصل عليها من المريدين والأتباع في توافه الأمور، تلبية للاحتياجات العاطفية والروحية لعامة الناس. ويخلص "فيبر" إلى نتيجة مفادها: أن الديمقراطية واقتصاد السوق ما كان من الممكن أن يتأسسا على قيم ثقافية غير القيم الثقافية الغربية، وأن العقلانية الحديثة خاصية من خاصيات الغرب، وكذلك الدولة العصرية القائمة على الدستور المكتوب وأنظمتها وقوانينها المجردة. إذًا، لم يكن بإمكان المسلمين الانتقال إلى الطور الرأسمالي؛ لأنهم لم يستطيعوا أن يبنوا مدناً مستقلة بسبب القيم الإقطاعية، وبسبب انسيابية شريعتهم، وفقدانها لمعايير ثابتة، وبالتالي عجزها عن إقامة تقليد قانوني منظم، وأيضا بسبب استبدادية أنظمة الحكم عندهم. فكل هذه الأمور مجتمعة من شأنها أن

تمنع ظهور نخبة مفكرة، تستطيع أن تحول بعض الإنجازات العلمية على المستوى الفردي إلى أنساق علمية منتظمة.[٢٠]

وعليه، فإنّه يمكن القول: على الرغم من إشارات فيبر الصائبة، المتعلقة بعوائق الانطلاقة الحضارية للأمة الإسلامية، فإن نظرته لتاريخ المسلمين تفتقر إلى الصرامة العلمية؛ إذ كيف يمكن أن تختزل حضارة مثل الحضارة الإسلامية في قوتين؛ بين ظهور الأولى وتمكّن الثانية قرون عديدة؟ أبهذه البساطة تُنسف كل إنجازات الحضارة الإسلامية. كيف يستقيم ادعاء فيبر بأن الإسلام لم ينجح في تكوين مدن مستقلة، وهل كان هناك أصلاً في العالم في ذلك الزمن مدن ذات اعتبار في غير العالم الإسلامي؟ نعتقد أن معلومات فيبر عن الإسلام سطحية جداً، لم تمكنه من التخلص من الصورة التي رسمتها المسيحية عن الإسلام في أذهان أتباعها، وأنّ غرضه الأساس من دراسة الحضارة الإسلامية، هو إثبات صحة تفسيره لتحول المجتمع الغربي إلى النمط الرأسمالي، وتحديداً الكالفينية، ذلك التفسير الذي يربط بين الأخلاق البروتستانتية وروح المبادرة الرأسمالية، في محاولة لدحض التفسير الماركسي لحركة التاريخ.

لقد بيّنت الدراسات التي قام بها كل من "ريتشارد تاوني" Richard H.Tawney[٢١] و"هربت لوثي" Herbert Luthy أن أطروحة فيبر تشكو نقاط ضعف

---

[20] Turner, Bryan S., *Weber and Islam: a critical study*, London: Henley and Boston, Routledge and Kegan Paul (International Library of Sociology) 1978.
- Carré, Olivier, *à propos de la sociologie Webernienne de l'Islam*, in *le cuisinier et le philosophe, hommage à Maxime Rodinson, auteurs: Rodinson Maxime Textes reunis par Digard, J.-P,* Paris: édition La Rose, 1982

[21] Tawney, R. H. with a new introduction by Adam B. Seligman, *Religion and the rise of capitalism*, paper back, Transaction Publishers; New Ed 2004.

عديدة؛ إذ يرى تاوني أن الروح الرأسمالية قديمة قدم التاريخ، وأن الكالفينية لم تكن أكثر من عامل مُسرِّع لها. وبيّن لوثي أن الأسقف الكاثوليكي "فابري" قد أجاز القرض بفائدة قبل ظهور الكالفينية بقرن ونصف، فضلاً على أن هذه العلاقة السببية التي افترضها فيبر بين الكالفينية والرأسمالية، لم تتطابق مع التطور التاريخي اللاحق؛ إذ إنّ الرأسمالية لم تزدهر في الريف الهولندي الذي أخلص للكالفينية إخلاصا كاملاً، وازدهرت في أمستردام التي تبنت المذهب الأرميني، ولم تزدهر في البلدات الجبلية في اسكتلندا، التي تمسكت بأكثر أشكال الكالفينية نقاء، بل ازدهرت في مدينة غلاسكو وحالات أخرى كثيرة مماثلة.

كان العالم الإسلامي تجارياً مثلما كان العالم الغربي تجارياً قبل انتقاله إلى النمط الرأسمالي، وكان هذا الانتقال نتيجة للثورة العلمية، لا سبباً لها، ولم يكن من الممكن أن نجد عند فيبر إجابة علمية عن عدم تحول العالم الإسلامي إلى النمط الرأسمالي؛ لأنه ينكر الطابع التجاري للعالم الإسلامي، وينكر رصيده العلمي، ويجعل العقلانية والعلمية خصوصية العالم الغربي.

وأما الفيلسوف الألماني هيجل (ت١٨٣٧م)، فقد كان يعتقد أن التاريخ في رحلته من الشرق إلى الغرب سيستقر مطمئناً في أوروبا؛ لأن أوروبا لا محالة نهاية التاريخ. وقد ظن من قبل أن "فتح نابليون" لأوروبا كان "نهاية التاريخ"، و بلوغ البشرية القمة بقيادة الغرب أو "أوروبا"، التي كانت تمثله آنذاك، وأنه ليس بالإمكان أحسن مما كان أوروبياً. ولم يتحقق توقع هيجل، فالحروب لم تنقطع، وقامت في النصف الأول من القرن العشرين حربان كونيتان، ولم تلبث أن نشبت -بعدها- "الحرب الباردة"، التي لم تنته إلا بتفكيك الاتحاد السوفياتي، وانطلقت بعدها الحرب على الإرهاب، التي نعلم بدايتها المحسوسة، ونجهل تاريخ التخطيط لها، وليس من السهل التنبؤ بنهايتها. ماذا أخذ التاريخ من الشرق في رحلته إلى مأمنه الأخير؟

- Luthy, Herbert*.* *calvinisme et capitalisme: Les thèses de Max weber devant l’histoire*, preuves N°161, juillet 1964.

يرى هيجل أنه أخذ بعض الزاد، أليس الإسلام ثورة الشرق؟! ولكنه أخذ أحسن ما فيه، الإسلام مرحلة مهمة في تاريخ البشرية ولكنه لن يكون المرحلة الأخيرة، لماذا؟ لأن مبدأهم -ويعني هنا العرب- الدّين، والعنف، مثل روبسبيار Robespierre، زعيم الثورة الفرنسية، الذي كان يؤمن بالحرية والعنف. ويذهب هيجل إلى أن المسلمين ليس بإمكانهم أن يدخلوا عالم الحداثة؛ لأنهم يتعطشون للسيطرة على كل شيء، وفي الوقت نفسه يستسلمون لكل أشكال العبودية، مستنداً في ذلك إلى كتاب جيبون، تاريخ انحطاط الإمبراطورية الرومانية وسقوطها .

هل كان هيجل يملك من المعرفة بالإسلام وبتاريخ المسلمين ما يسمح له بإصدار هذا النوع من التقريرات المتعجلة؟ قرأ هيجل في سن الشباب بوصفه مؤرخاً للفلسفة الترجمات التي قام بها معاصروه من المستشرقين، كما اعتمد ترجمة سيئة عن ترجمة عبرية أسوء منها، لكتاب دلالة الحائرين لابن ميمون وكتاب F.A.D Tholuck، صاحب أول كتاب عن التصوف الإسلامي عند الفرس والعرب. ولا شك أن معرفة هيجل بالإسلام وبالتاريخ الإسلامي محدودة جداً، ولكن عندما ينطلق المفكر خاصة إذا كان من أصحاب الأنساق النظرية الكبرى، تصبح المعرفة الدقيقة بالآخر ليست مهمّة طالما أنها ستصهر في النهاية في النسق. والغريب أن هيجل الذي رأى أن أوروبا المسيحية التي انطلقت في حرب بربرية ضد الإسلام من أجل الاستيلاء على القبر المقدس الذي وجدته فارغاً، ولم تستطع الاحتفاظ به طويلاً، اكتشفت الروح في الشرق، فعادت لتحقق العالم العقلي في ذاتها، نجده يساند احتلال الجزائر ويباركه ويحاول أن يبحث عن مشروعية أخلاقية وحضارية.

والحاصل أنّ ما نودّ أن نخلص إليه من خلال هذه النماذج الثلاثة التي عرضناها بعجالة، هو أن قوة الحضارة بغض النظر عن طبيعتها تكمن في هذا التوافق العجيب بين الفيلسوف الذي ينظر، والسياسي الذي يبحث عن الأشكال الممكنة لتعين الفكرة، والاقتصادي صاحب رأس المال الذي يقدم الدعم المالي، وكل طرف من هذه الأطراف يحقق ذاته ضمن هذه الاستراتيجية الشاملة المتفق عليها ضمنياً.

رابعاً: شروط التفوق العلمي التي فرَّط فيها المسلمون[٢٢]

العلم مطلقاً، بغض النظر عن جنسه ومجاله، يحتاج لكي ينمو ويتطــور إلى أدوات وشروط، وإلى استراتيجية شاملة يتم ضمنها استثمار هذه الأدوات، وتحقيــق هــذه الشروط، وتوفيرها. ويمكن حصر الأدوات في الرقم أو الكتابة العددية، والحــرف أو الكتابة اللسانية، فكلٌّ من الرقم والحرف، كان من إبداع الشرق، وتحديدا الحضــارة الإسلامية التي وسمت بحضارة الكتاب، وحتى في عهود نكستها ظلّت محافظــة علــى علاقة ما بالكتاب، وظلّت بوسائلها البسيطة تسعى لضمان الحد الأدنى من مســتوى القراءة والكتابة، عن طريق شبكة الكتاتيب التي انتشرت في ربوع العالم الإســلامي، واتخذت أشكالاً ومسميات مختلفة. وبفعل توافر هاتين الأداتــين بــدأ الإنســان -في الشرق، وفي مصر، وبابل، وفنيقيا أولاً، ثم في الحواضر الإســلامية ثانيــاً- الــتفكيرَ الهندسي للسيطرة على المكان، والتفكيرَ الفلكي للسيطرة على الزمان. وعندما تتحــد الإرادة السياسية والإرادة الاقتصادية في إطار إستراتيجية واضحة الأهــداف، يمكــن عندها السيطرة على المكان و الزمان معاً.

ولكن المعرفة العلمية تحتاج إلى شرطين أساسيين لكي تصبح قادرة على المحافظــة على نسق مطّرد من التطور؛ أولهما: يتمثل في تطوير مؤسسات التوثيــق والمكتبــات وذلك من أجل ضمان التراكم العلمي، وثانيهما: يتمثل في تطوير المؤسسات التعليمية والعلمية وذلك من أجل التواصل العلمي. ويمكن أن نقول مع شئ من التجاوز -نظراً لانتفاء عنصر الاستمرارية في بعض الفترات التاريخية- إنّ الحضارة الإسلامية قد تحقق فيها امتلاك الحرف وامتلاك الرقم، وإنتاجها في الكتابة الرقمية والكتابة اللسانية خــير دليل على ذلك، في زمن كانت نسبة من يجيد القراءة والكتابة في أوربا المســيحية لا تزيد عن خمسة في المائة، فضلاً عن تحقق شَرْطَي التراكم والتواصل العلميين على وتيرة الوسائل المادية المتاحة، مع الإقرار بأن وعي الأمة الشديد بأهمية هــذين الشــرطين لم

---

[٢٢] أنا مدين بالشكر للأستاذ الفاضل الدكتور أبو يعرب المرزوقي على توجيهاته القيّمة في هذه المسألة.

يكن متناسباً مع تعيّنه الفعلي، نظراً لغياب أو لضعف توافر الشرط الذي يضمن فعاليتهما. وفعلاً على الرغم من امتلاك الأداتين، وتوافر الشرطين، لم تستطع الحضارة الإسلامية تحقيق الثورة العلمية على النمط الذي تحققت فيه في الحضارة الغربية؛ ومردُّ ذلك عجز الأمة عن تحقيق وحدتها السياسية، وهو الإشكال الذي ظلّ يعاود الظهور كلما اطمأنت النفوس إلى تجاوزه، إنها دول الطوائف قديماً، ودول التبعية حديثاً، مع تفاوت في النِّسبة من مرحلة إلى أخرى، ومن دولة إلى أخرى، ولكن التفاوت نفسه محكوم بسقف يمنع مَنْ توافرت فيه إرادة الاستقلال في الفعل أن يتجاوزه.

كيف نفسِّر أهمية الدولة في المجال العلمي؟ قد يبدو الربط بين المؤسسة السياسية والمؤسسة العلمية مفارقة يصعب فهمها. أليست حرية التفكير والبحث شرط وجود المؤسسات العلمية والتعليمية وفعاليتها؟ كيف يستقيم هذا القول مع ضرورة تحرر المجتمع بمؤسساته المدنية من هيمنة الدولة؟ لا شك أن واقع الاستبداد وهيمنة الدولة على المجتمع في دول العالم الإسلامي -والمسألة نسبية في السلب لا في الإيجاب- تجعل الربط بين المؤسسة السياسية والمؤسسة العلمية أمراً لا يستسيغه الشرع، ولا يقبله العقل، والتخوف من أن تتحول هذه المؤسسات إلى أدوات تتقوى بها الدولة على المجتمع، تخوفٌ مشروع، ولكن الربط هنا يجب ألا يفهم على أنه حلول للمؤسسات العلمية في الدولة، بحيث تنتفي معه استقلاليتها الفكرية، ولكنه نوع من التوافق النظري والعملي بين صاحب الشوكة، وصاحب المال، وصاحب القلم، ضمن استراتيجية شاملة. فالدولة هي المؤسسة التي تضمن التواصل المكاني والاستمرار الزماني في عمل هذه المؤسسات التعليمية والعلمية، وإيجاد ما يسمّى بالجماعة العلمية، التي لا يتأثر عملها مباشرة بالتغيرات السياسية والاجتماعية.

لنعد قليلا إلى التاريخ الإسلامي، وتحديداً في قضية العلاقة بين الفقيه والسلطان، لعلها تنير لنا بعض السبل في علاقة العلم بالسياسة، وأثر ذلك في تطور العلوم. لقد نشب صراع مبكر بين الشرعية الدينية والشرعية السياسية، والمقصود بالشرعية الدينية في معناها الإسلامي الدعوة إلى انتهاج شكل من أشكال وحدة السلطتين الدينية

والسياسية على غرار تجربة الخلافة الراشدة، وانتهى هذا الصراع إلى تثبيت الأمر الواقع، وتوزيع للأدوار، لم تتضح صورته إلا لاحقاً، بتكون فضائين ليسا منفصلين كل الانفصال، ولكنهما متمايزان، تمايز فرضته الوقائع وشرعته النصوص لاحقاً، فضاء سياسي، وفضاء ديني- اجتماعي، لاشك أنهما يعملان ضمن إطار إيديولوجي واحد، ولكن كل واحد منهما له حركية خاصة، وعلاقة متميزة بالنص الديني، فأصحاب الشوكة وهم العاملون في إطار الفضاء السياسي لهم حرية أكبر في التأقلم، وفي تبني أشكال من الإدارة بدأت تستقل مبكراً، وإن لم تقطع مع النموذج السياسي الشرعي، وتقترب أكثر إلى الأنواع السائدة من الحكم، التي جاء الإسلام لتغييرها. و بحكم توزيع الأدوار المتفق عليها ضمناً، لم يكن بوسع الفقيه -إلا نادراً- الاعتراض على التحولات التي حصلت في أنماط الحكم، بينما كان صوت الفقيه عالياً في كل ما يتعلق بالشأن الديني والاجتماعي، بحكم أن القسمة أعطته إمكانية القيام عليه. لم يكن إذاً من المستغرب أن يتساءل الفقيه عن حكم تارك الصلاة، ولا يتساءل عن حكم تارك الشورى، وكان يحرص على حصن البيوت إلى درجة القسوة، توسيعاً لمبدأ سدّ باب الذرائع، أكثر من حرصه على حصن المواطن من استبداد السلطة التي ترك لها حرية التصرف، توسيعاً للمبدأ، في الاتجاه السلبي، من أجل أن تتحصن السلطة ضد رعاياها.

ولكن الفقيه اتّخذ من استقلاله عن السلطة، ومن تحديد صلاحياته طوقاً للنجاة، وبدأ تدريجياً يضفي نوعاً من الشرعية، بل نوعاً من التبجيل لما لا يستطيع أن يفعل غيره، القوامة على النص، قرآناً وسُنّة، تفسيراً وشرحاً واستنباطاً لأحكام الأفراد، واتخذت ما أصبحت تُسمى بالعلوم الشرعية موقعَ الصدارة في سلم الاهتمام، بل أصبح قديمها يكاد يكون مقدساً، وأصبحت غايةُ العلم في العصور المتأخرة شرحَ كتب المتقدمين، فكلما تقدمنا في الزمن تضاءل الاهتمام بالعلوم البحتة. وإذا كان التمييز في البداية قد اقتصر على الدين والسياسة، فقد اتسعت الدائرة لتشمل التمييز بين العلوم الدنيوية والعلوم الدينية، هنا نضع أيدينا على نقطة نعدّها في غاية الأهمية، وهي أن استقلال المؤسسة التعليمية جعلها ضعيفة الإمكانات، ومحدودة الطموحات، وضيّقة

الاهتمامات، فانهار بذلك مثلث العمران البشري "السياسة والعلم والاقتصاد"، وانفرطت أضلاعه بالكامل. وتقلصت طموحات الدولة، كما تقلص ترابها، وصارت دولاً متعددة متناحرة، لا هَمّ لها إلاّ جباية ما أمكن من الأموال.

إنّ انهيار الدولة الجامعة ذات الاستراتيجية الشاملة، أدّى إلى استحالة توفير شروط التراكم والتواصل العلميين، وضاعت الإنجازات العلمية العملاقة، التي تحققت في عهد الخلافة العباسية الأولى، والأموية الثانية في الأندلس، وفي عهد الفاطميين في مصر، وخبت منارات العلم في بغداد وقرطبة والقاهرة شيئاً فشيئاً. وفي المقابل بدأ التراكم والتواصل العلميان يتحققان تدريجياً في أوربا، وبدأ مثلث العمران ينمو ويشتدّ عوده في حركة كاسحة؛ إذ تضافرت فيها جهود العلماء والسياسيين وأصحاب المال، لتحقيق الأهداف الاستراتيجية التي صنعت الحضارة الغربية. فبدأت حركة المثلث في أوربا، ثم اتسعت أفقياً وعمودياً لتلتهم بقية العالم. ولم تخلُ هذه الحركة من هزات عنيفة اضطربت فيها أضلاع المثلث، ولكن وضوح الأهداف والطموحات التي لا حد لها، كان يعيدها إلى توازنها، ومازالت على تلك الحال.

ما توقفنا عنده من أسباب الوهن العلمي لحضارتنا، تناولنا فيه الأسباب الداخلية فقط، وهو الأمر المهم بالنسبة إلينا. ولا يعني ذلك أننا نقلل من أهمية الأسباب الخارجية، ولكننا نعتقد أنها واقعة لمحالة، ألم يقل الله في محكم تنزيله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنْفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ.﴾ (الأنفال: ٣٦) وسيظلّون كذلك. ولكن ليس عبثاً أن تتعرض ديار الإسلام لهجوم بربري مزدوج جاء من الغرب والشرق تباعاً، بدأ من الغرب بالحروب الصليبية، ثم حروب (الاسترداد)، وانتهى مؤقتاً بالغزو المغولي من الشرق؛ ليستأنف بسلسلة الحروب الغربية المعاصرة، التي استهدفت بالأساس الدول التي استطاعت أن تحقق بعض شروط التراكم والتواصل العلميين. وأول ما استهدفت هذه الحروب الذاكرة العلمية للحضارة، ومكتباتها، ومؤسساتها، ورموزها العلمية. هدفها من ذلك هو أن تعيدها إلى المربع الأول الذي انطلقت منه.

البوصلة الغربية، أوروبياً وأمريكياً، معدّلة على أمر لا يمكن الاختلاف فيه بين القوى المؤثّرة في الغرب.

لا يمكن أن تنعم دول العالم الإسلامي بالاستقرار لفترة طويلة، وسيعملون على إبقاء الحريق مشتعلاً أو على وشك الاشتعال؛ لأن كل استقرار من شأنه أن يسهم في توفير شروط استئناف الحضارة الإسلامية، فتتجه إلى الاهتمام بالعلم، وبمستلزمات نموه ونضجه، والعمل على إيجاد المؤسسات التي تعمل على توثيقه وتبليغه وتطويره، من خلال البحث المستمر. بذلك فقط يمكن للحضارة أن تضمن استمرارها لأنّها أمّنت سبل التراكم والتواصل العلميين.

إنّ الذين ينتظرون سقوطاً قريباً للحضارة الغربية، نظراً لانهيار الأخلاق فيها، أو ما يتصورونه كذلك، واهمون؛ لأن العامل الذي لم يكن سبباً في النهوض لن يكون غيابه سبباً في السقوط، طالما أن الحضارة الغربية مازالت قادرة على تأمين شروط نهضتها ولو بنهب خيرات الآخرين تحت مسمّيات عدة، من نهب للذهب والمعادن والنفط والغاز. وطالما أن المسلمين لم يتوافقوا في الدِّين، ولم يتفقوا على مصالحهم المشتركة في الدنيا، ولم يحققوا الاستقرار المنتج للعمران في معناه الشامل، وليس الاستقرار الناتج عن الخوف، فلن تجد القوى الكبرى، وحتى الأصغر منها، صعوبةً في تنفيذ مشاريعها التي خططت لها منذ زمن بعيد.

الخاتمة:

تلاشت المنتجات العلمية للطاقات الفردية المبدعة، بسبب غياب هذه الاستراتيجية الشاملة التي تحدثنا عنها سابقاً، واستحال وجود الجماعة العلمية. ثم تعمّقت هذه الأزمة المعرفية بالتقعيد للفصل بين العلوم المدنية والعلوم الدينية، ورؤية الثانية الطريق الملكي إلى الجنّة؛ إذ استقوى العقل الاستتباعي بالجهل، وبه ضمر العقل التمييزي، فضعف الإدراك، وتعطلت تدريجياً قدرة العقل الإسلامي على انتزاع التصورات، واكتشاف القوانين التي تحكم حركة الكون وحركة المجتمع. لقد تنبّه ابن خلدون إلى

ذلك، ولكن تنبيهه جاء متقدماً من حيث المضمون -قياساً للوعي الإنساني السائد- ومتأخراً -قياسا على المسلمين في القرون الخمسة الأولى- فاستغلق فهمه عنهم وعن غيرهم، و لم يرَ فيه علماء القرن الثامن أكثر من فذلكات لغوية لا فائدة ترجى من ورائها، يقول ابن خلدون: "وذلك أنّ الإدراك، وهو شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته هو خاص بالحيوانات، تشعر بما هو خارج عن ذاتها، بما ركّب الله فيها من الحواس الظاهرة، السمع والبصر والشم والذوق واللمس. ويزيد الإنسان من بينها أنّه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر، الذي هو وراء حسّه. وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه، ينتزع بها صور المحسوسات، ويجول بذهنه فيها، فيجرّد منها صوراً أخرى. والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس، وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب...وهكذا الفكر أكثره تصورات، وهو العقل التمييزي. والفكر الذي يفيد الآراء والآداب، في معاملة أبناء جنسه وسياستهم، وأكثرها تصديقات، تحصل بالتجربة شيئاً فشيئاً، إلى أن يتم الفائدة منها، وهذا هو المسمّى بالعقل التجريبي. والفكر الذي يفيد العلم، أو الظن، بمطلوب وراء الحس لا يتعلّق به عمل، فهذا هو العقل النظري... فيكمل الفكر بذلك في حقيقته، ويصير عقلاً محضاً، ونفساً مدركة، وهو معنى الحقيقة الإنسانية."[٢٣]

كان ابن خلدون يروم بهذا الكلام تحرير العقل الإنساني من برج العقل الفعّال، الذي شيده الفلاسفة، والقول بنمّوه الذاتي من خلال التفكير في قوانين الطبيعة، وقوانين المجتمع، وذلك هو أسّ الحداثة التي استطاع العقل الغربي أن يفك شفرته منذ القرن السادس عشر، فانطلق في حركة شاملة ذات أضلع ثلاثة: الفكر المنهجي، والإرادة السياسية الحرة، والاستثمار الاستراتيجي للثروة. ولعلّه من أجل ذلك عقد ابن خلدون فصلاً في "إبطال الفلسفة وفساد منتحليها"، و لم يكن ذلك كرهاً منه للفلسفة في ذاتها، ولكن لأنّ الفلسفة انفصلت عن هموم الناس وشؤون الكون، فتحولت إلى حطام فكري معطل في مجاهيل الغيبيات.

[٢٣] ابن خلدون، **المقدّمة**، القاهرة: دار الشعب، د.ت، فصل العلوم العقلية وأصنافها، ص٣٩٠-٣٩١.

لم يكن من الممكن أن تفهم حينئذ رسالة ابن خلدون، فالخمول الـذي أصـاب العالم الإسلامي استدام، واستبدّ، وغشي العقل الإسلامي ما غشي، فاستعصى عليه فهم جوهر الإصلاح العمراني الخلدوني، كما استعصى عليه أيضـا فهـم الإصـلاح الأصولي الشاطبي، والإصلاح العقدي التيمي، وثلاثتهم كانوا من جيل قرن الصيحات الأخيرة، جيل القرن الثامن الهجري.

أما مسلمو اليوم فما زالوا في عصر أشبه بعصر ابن خلدون، وإن كـان وعـيهم بالقضايا التي أثارها أصبح -نسبياً- حاصلاً في الأذهان، مفقوداً في الأعيـان، ولكنـه متخلف عن العصر الذي سبقه وخاصة في القرون الأولى؛ إذ توافر الـوعي بشـروط المنهج العلمي، ووجدت الإرادات العلمية الفردية مَنْ يتبنى مشروعاتهم العلميـة -في فترات متقطعة- مِنْ أصحاب الشوكة، ومِنْ رجال الجاه ورجال المال، طوراً مجتمعين وأطواراً متفرقين، فحققت الأمة خطوات غير مسبوقة في المجال العلمي. ولكن بحكـم أن هذه الخطوات كانت مبتورة، فإنها لم تعرف الاستمرارية، ولم يحصل منها التـراكم العلمي الضروري، ولم تتكون الجماعة العلمية الضامنة للبحث العلمي، فاندرست هذه الحركة العلمية تدريجياً، وأصبحت منتجاتها منبوذة من أهلها، متروكة من غيرهم، إلى حين. إلا أنّ هناك فارقاً جوهرياً بين الأمس واليوم، كان العلم بضاعة مشـاعة بـين الناس، وأصبح اليوم سلاحاً استراتيجياً، لا يُسمح أن يكون مشاعاً إلا ما أضحى منـه غير ذي قيمة في التقدم العلمي، وما يُعدّ ضرورياً لمن تخلف عن الإنتاج، لكي يكـون قادراً على استهلاك منتجات العلم التكنولوجية. وذلك يعني أن امتلاك بعض الأفـراد من الأمة الإسلامية لبعض المعارف العلمية المتقدمة، لن يغير شيئاً من المعادلة القائمـة اليوم، فالغرب -بصفته السياسية وليس الجغرافية- يُنتج، والعالم الباقي يستهلك. ليس أمام المسلمين للخروج من هذه المعادلة الظالمة إلا التوافق على الحد الأدنى من الدِّين في مفهومه الفطري، وعلى الحد الأدنى من السياسة في مفهومها النفعي المباشر، والانخراط الكُلِّي في استراتيجية شاملة يحققون بها التفوق العلمي، ومن ثمّ الحضـاري، تحقيقـاً لجوهر الدين وإنقاذاً للبشرية من دوّامة التيه المادّي، الذي أفلح منظروه ومهندسوه في

تقديمه على أساس أنّه سبيل النجاة الأوحد. أمّا إفراغ الوسع وبذل الجهد في هوامش الدين، إمّا بغرض التملص من أحكامه، بدعوى أنّها لم تعد متوافقة مع روح العصر، أو بغرض التمسك بقشوره بدعوى أنّه ليس في الإمكان أحسن مما كان، فلن يزيد المسلمين إلاّ ضعفاً وهواناً.

لقد بشَّر العديد من المفكِّرين العلمانيين الغربيين، ومن كان على جديلتهم من المسلمين بأفول التديُّن؛ لأنَّ الدِّين عندهم لا يعدو أن يكون ظاهرة اجتماعية، ستؤولُ لا محالة إلى سلوك فردي فحسب، لا علاقةَ له بالشأن العام، وأنَّ الإسلام مثل غيره من الأديان سيعرفُ حتماً طَورَ الشَّيخوخة، ولكنَّ قُدرة الإسلام على التجدُّد الدَّائم، واكتساب قوَّة دفع جديدة أرَّقهم كثيراً، وأفسدَ عليهم ما كانوا يُدبِّرون. إنّ هذه القناعة بقدرة الإسلام على التجدد الدائم واستيعاب ما استقام من قيم الحداثة، تتعرض اليوم لهجوم مزدوج، هجوم من الداخل لتقويض دعائمه، وهجوم من الخارج يهدف إلى إبقاء مجتمعاته في حالة من التآكل الداخلي، حتى يستقر في الأذهان أن الإسلام والتخلف صنوان، وعندها سيكون من السهل على المسلمين، كما يخطّط لهم أعداؤهم التخلي عن المعاندة، والانحاء لعاصفة العلمانية الشاملة.

ذلك هو التحدي الأكبر الذي يجب أن يعيه أصحاب الشوكة في مستوى الفكر والسياسة والاقتصاد، والذي يجب أن يكون نقطة الارتكاز في وعي الأمة، فيتضح خط السير، وترسم معالمه الاستراتيجية الفارقة.

مقولات التحديث المعاصرة في التجربة الإنمائية اليابانية المركبة: الإنجاز والاستمرار والدروس المستفادة إسلامياً

ناصر يوسف*

مقدمة:

يعرض هذا البحث أهم مقولات التحديث المعاصرة التي أسهمت بفاعلية في رسم ملامح التنمية المركَّبة في اليابان. وينطلق الباحث من أن التجربة اليابانية المعاصرة في التنمية المركَّبة، تغذَّت من عناصر الفاعل الإنساني المتمثلة في: الإمبراطور الرمز، والقيادة السياسية الرشيدة، والشعب الطموح. فترصيص بنيان الفاعل الإنساني أدى إلى تحقيق إنجازات اقتصادية وتكنولوجية، وساعد على استمراريتها. مثل هذه الرؤية الكلية غير الاختزالية للقضايا الإنمائية هي ما يفترَض من العالم الإسلامي الإفادة منها.

والتجربة اليابانية في التنمية المركَّبة، ليست أنموذجاً يمكن العثور عليه قابعاً فوق رفوف متحف الأفكار البالية؛ فمثل هذه النماذج الإنمائية التي تتجدَّد دوماً، يمكن التحايل عليها بهدف رؤيتها من قريب، ودراستها من الداخل. أما أن يقوم العالم الإسلامي بشراء هذه النماذج أو تكرارها؛ فإن ذلك في حكم الاستحالة. ومثل هذه النماذج الإنمائية المركَّبة، يتعذَّر تكرارها في غياب الظروف التاريخية التي أسهمت في بلورتها. إن دراستها من أجل إعادة تطبيقها هو ضرب من العبث التنظيري والمنهجي؛ وإنما تدرَس بهدف التساؤل القلِق عن المصير الذي آلت إليه التنمية الاقتصادية في العالم الإسلامي. لماذا حقَّقت اليابان أهدافها الإنمائية؟ كيف انطلقت اليابان بشرياً، وحلَّقت اقتصادياً، وارتقت تكنولوجياً؟

---

* باحث جزائري في اقتصاد التنمية المقارن، جامعة ملايا، ماليزيا. youcef.nasser@gmail.com

إذاً، تجربة اليابان في التنمية المركَّبة ليست أنموذجاً جاهزاً؛ لأن الأنموذج غير الجاهز لا يشتغل إلاَّ لنفسه، وتالياً هو يحقِّق أهدافه ويلامس غاياته، وقد يشتغل هذا الأنموذج لحساب الدول التي ترغب في تكراره واستعادته، ولكن من المؤكَّد أنه سيفشل في أولى مراحل التطبيق؛ لأن المحتوى الحضاري هو المسؤول عمَّا آل إليه المستوى الاقتصادي. فهل يمكن شراء المحتويات الحضارية واقتناؤها بتعبير مالك بن نبي؟ وهل أمكن لهذه المحتويات الغربية -عن مجتمع يتميَّز بخصوصياته الحضارية- أن تنجز تنمية؟

إن التحايل على مثل هذه النماذج الإنمائية غير الجاهزة يكون بالبحث عن القواسم الحضارية المشتركة بين من أنجز تنمية، ومن يروم الاستفادة من هذا الإنجاز والاستمرار فيه. ولعل اليابان هي أقرب النماذج الإنمائية إلى العالم الإسلامي، نظراً لانصهار اليابان والعالم الإسلامي في بوتقة الشرق، المختلف عن الغرب بمزايا تتمثَّل في القيم والثقافة والأخلاق والحرية المسؤولة؛ إذ إنّ هذه المزايا تشكِّل المادَّة الخام لكل أنموذج إنمائي ناجح، فقد استفادت ماليزيا التي تنتمي إلى العالم الإسلامي من هذه المادَّة الخام، وبرهنت على أنها دولة إنمائية تابعة بصورة ذكيّة للأنموذج الإنمائي الياباني.

أولاً: من ملامح التجربة اليابانية المعاصرة في التنمية المركَّبة

لقد حقَّقت التجربة اليابانية في التنمية الاقتصادية بالخصوص، تقدُّماً ملموساً ربط مستقبل إنجازاتها بمدى استمراريتها، وأهَّلها للحصول على مكانة عالمية تتناسب مع ديناميتها؛ فاقتصاد اليابان أكثر ديناميةً في العالم، وقد تجلَّت هذه الدينامية في كل من معدَّل النمو الاقتصادي، وسرعة التغيير البنيوي.[1] ودينامية التنمية الاقتصادية اليابانية

[1] Kohama, Hirohisa. Japan’s Development Cooperation and Economic Development in East Asia. In: takatashi Ito and Anee O. Krueger (eds.), *Growth Theories in Light of the East Asia Experience*, Chicago & London: the university of Chicago Press, 1995, p216.

ذات أهمية حاسمة في المنطقة الآسيوية. وقد برزت هذه الدينامية بقوّة مع انطلاق برنامج مساعدة التنمية الرسمية اليابانية سنة ١٩٥٤م، عندما ارتبطت اليابان بمخطَّط كولمبو Plan Colombo،[٢] إلى جانب برامج القروض سنة ١٩٥٨م، التي عزَّزت صادرات اليابان إلى الدول النامية. ومن خلال هذه البرامج المساعِدة، رسمت اليابان طريقاً سريعاً في عالم التنمية الاقتصادية.[٣]

ولقد مرَّت اليابان بمرحلتين حرجتين قبل أن تنجز تنميتها، وهاتان المرحلتان هما:

١. تقوية النزعة الاقتصادية على النزعة العسكرية:

أسهمت الدينامية اليابانية في تقوية النزعة الاقتصادية على حساب النزعة العسكرية. فالاهتمام بكل ما هو اقتصادي، وفَّر على اليابان جهداً بشرياً كان بإمكانه أن يضيع هباءً في أمور تسليحية، لم تجنِ منها اليابان إلاَّ الخراب والدمار بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. وقد ظهرت بوادر النزعة الاقتصادية في اليابان في مذكِّرة التفاهم بين رئيس الوزراء يوشيدا شيغيرو S. Yoshida[٤] (١٨٧٨- ١٩٦٧)، وإدارة الاحتلال الأمريكي؛ إذ أولت هذه المذكِّرة اهتماماً كبيراً للجانب الاقتصادي في عملية الإصلاحات الهيكيلية للمجتمع الياباني، وذلك على حساب تجريد الإمبراطور من جميع صلاحيته، وتحويله إلى رمز وطني، ومنع اليابان من التسليح وخوض حروب عسكرية.

---

[٢] بدأت فعاليات مخطَّط كولمبو للتعاون الإنمائي الاقتصادي والاجتماعي في آسيا والباسيفيك سنة ١٩٥٠م في كولمبو (جزيرة سيلان وقتذاك وسيرلانكا حالياً). وقد شاركت فيه، إلى جانب اليابان، حكومات الهند وباكستان وسيلون واستراليا ونيوزيلاندا وبريطانيا والولايات المتحدة. وقد التحقت به فيما بعد دول جنوب شرق آسيا ودول الباسيفيك. وتميَّز هذا المخطَّط بتقديم المساعدات التقنية والمالية للمشروعات الإنمائية في دول جنوب شرق آسيا. وقد أدَّت اليابان في الفترة (١٩٥٤م-١٩٧٦م) دوراً اقتصادياً مهمًّا تجلَّى في تقديم تعويضات مالية ومساعدات تقنية للدول التي تضرَّرت من أساليبها الاستعمارية. وقد استفادت من هذه التعويضات كمبوديا ولاوس وتايلاند وماليزيا وسنغافورة وكوريا.

[3] Ibid., p201.

[٤] أولمان، برتل. ما حاجة الإمبراطور إلى الياكوزا؟ مدخل لنظرية ماركسية عن الدولة اليابانية، ترجمة: سعد زهران، **مجلة الثقافة الجديدة**، (الكويت) ع١١١، مارس- أبريل ٢٠٠٢م، ص١٣٥.

لقد استفاد اليابانيون من الجانب المضيء في فترة إصلاحات (ميجي)، خاصة فيما تعلَّق بالإصلاح التربوي والتعليمي،[٥] وما نجم عنه من تطوُّرات مهمَّة في عملية التحديث؛ مثل تعزيز دور الحكومة في التنمية، والتوسُّع في رفع الإنتاجية الزراعية، وبناء مؤسَّسات تعليمية متقدِّمة، وتكثيف التدريب المهني، وتمويل الأبحاث العلمية ورعايتها، والتطوير الصناعي، والحفاظ على الوحدة الوطنية. لقد جنَّبت هذه الجوانب المضيئة النزعة الاقتصادية من الوقوع في شَرَكِ التغريب؛ مما أدَّى بهذه النزعة إلى الحفاظ على وحدة اليابان وهويتها؛ لأنها لم تتأسَّس على رفض الماضي أو إحداث القطيعة مع آلياته الإيديولوجية؛ وإنما استلهمت التراث الياباني بطريقة تنمُّ عن ذكاء حضاري متَّقد، واستخرجت منه حداثة يابانية جديدة، تختلف في محتواها ومستواها عن حداثة الغرب.

وغنيٌ عن البيان أن اليابان قد تفوَّقت في إبداع أنموذج إنمائي جديد يتميَّز بقيادة مستنيرة، وإدارة محكمة، وإنسان منضبط. فقد عبَّدت سياسةُ يوشيدا، بتركيزها على الاقتصاد وترتيب الأمن مع الولايات المتحدة الأمريكية، الطريقَ لأربعة عقود من الرخاء والتوسُّع في الإنتاج المحلِّي بين عام ١٩٥٠م و١٩٩٠م.[٦] وقد نما الناتج الإجمالي المحلِّي بسرعة وبمعدَّل ١٣٪ في عام ١٩٦٠م، كما استفادت اليابان في إعادة بناء اقتصادها من الثراء المادي للحرب الباردة. فالولايات المتحدة جلبت التجهيزات والإمدادات من اليابان في فترات الحروب الكورية والفيتنامية، وقلَّدت اليابان التكنولوجيا الأمريكية، التي كانت تفِد إليها مقابل إمداداتها الغذائية للجيش الأمريكي، وتفوَّقت عليها في الكفاءة الإنتاجية بعد إخضاعها لمراقبة الجودة والنوعية، كما دفعت بالاقتصاد الياباني إلى تحقيق معدَّلات نمو استثنائية، ومع استهلال السبعينات كانت اليابان قد توسَّعت في الإنتاج

---

[٥] بوشامب، إدوارد.ر. **التربية في اليابان المعاصرة**، ترجمة: محمد عبد العليم مرسي، القاهرة: دار الهداية، ط٢، ١٩٨٦م، ص٢٥-٢٦.

[6] Graham, Eaum. *Japan's Sea Lane Security, 1940- 2004: A Matter of Life and Death?* London and New York: Routledge, 1st Ed, 2006, p93.

الصناعي، وتمكَّنت من الاحتكاك التجاري مع أوروبا وأمريكا.[7] وبعد الطفرة النفطية عام ١٩٧٣م-١٩٧٤م، بدأت اليابان في التركيز على إضافة قيم إنتاجية خاصة، شملت إنتاج آلات دقيقة خاصة، وابتكار آلات إلكترونية منافسة، كما انتقلت من صناعة المنسوجات والحديد، إلى صناعة السيارات والأدوات المترلية، وفي عام ١٩٨٠م كثَّفت من صادراتها في التكنولوجيا بإنتاج الكومبيوتر والآلات الدقيقة.[8]

لقد تشرَّبت الترعة الاقتصادية من النماذج الإنمائية العالمية، واستفادت في تقوية مسيرتها الإنمائية من المساعدات المادية للولايات المتحدة الأمريكية، سواء في الحرب الكورية أم الحرب الفيتنامية أم الحرب الباردة، وذلك من غير أن تشكِّل هذه المساعدات الخارجية عائقاً أمام تنمية قدرات اليابان الداخلية. وقد ثبت بعد عقدين من نهاية الحرب العالمية الثانية أن الاقتصاد الياباني يمتلك كل مقوِّمات النجاح التي تؤهِّله لقيادة الاقتصاد العالمي؛ فحصول اليابان على سلف من البنك العالمي سنة ١٩٥٠م، لم يشكِّل عائقاً أمام شروط الإقلاع الاقتصادي؛ لأنها استثمرته بوسائل ذكِّية جاءت لصالح البنية التحتية والصناعة الأساسية.

٢. تقوية الترعة الإنسانية على الترعة الاقتصادية:

لقد بدا الاهتمام بالفاعل الإنساني جليًّا داخل هذه الترعة الاقتصادية؛ إذ تموضع الإمبراطور والقيادة والشعب في دائرة الشراكة الإنمائية الفاعلة، واستُثمِر الفاعل الإنساني استثماراً اجتماعياً، مما شجَّع على التحفيز السريع للنمو الاقتصادي. لقد حافظ استسلام الإمبراطور على وحدة الأرض اليابانية، ودفع باليابانيين إلى استثمار أرضهم بطريقة سليمة. ومن ثمَّ فإن تنازل الإمبراطور عن ألوهيته ينطوي على جرأة في كيفية ممارسة النقد الذاتي، خاصة أن الإمبراطور كان يُحترَم؛ إذ إن ذلك الاحترام

---

[7] Cheok, Cheong Kee and Kah, Wong Choong. *Asia Resurgent: Transformation Growth and Integration*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1st Ed. 2006, pp279-280.

[8] Ibid., p292.

يشكِّل تجسيداً للقيم المطلقة التي يؤمن بها اليابانيون، فمنذ الأيام القديمة لمؤسَّسة جيمو Jimmu Foundation (٦٦٠-٥٨٥ ق.م)،[٩] ظلَّ الإمبراطور مركزاً لكل السلطات والفضائل؛[١٠] كما ساعدت القيادة اليابانية على توفير فرص عمل لليابانيين في ظروف اقتصادية صعبة، وذلك بإعطاء الأولوية للعامل الاقتصادي، وحصر البرنامج الاقتصادي للحكومة في دائرة كل فمٍ ينبغي أن يأكل؛ كما استفاد الشعب الياباني من هذه المساعدات لزيادة إنتاجيته، وفق شعار واقعي قام على أساس أن كل يدٍ يابانية ينبغي أن تعمل.

وتمحورت النزعة الاقتصادية حول الفاعل الإنساني، وكسبت شرعيتها الإنمائية من داخل هذا التلاحم العضوي، الذي جعلها أقرب إلى النماذج الإنمائية المعتمدة على الذات، والملتزمة بروح التعاون والتنافس والشراكة مع الآخرين.

إن ما يميز التنمية اليابانية المعتمدة على الذات، أنها تنمية مركَّبة الأبعاد، وتمتلك القدرة على التميُّز بفعل إنسانها الفاعل والمبدع والمنتج والمبتكر. فاليابان تعتمد على نفسها من خلال هذا التلاحم العضوي المتمثِّل في الفاعل الإنساني الياباني، وتتواصل مع الآخرين من غير أن تؤثِّر في طبيعة هذا التلاحم، أو تفقده توازنه الإنمائي. والتنمية الاقتصادية كما نلفيها في التجربة اليابانية، هي أقرب إلى النماذج الإنمائية المركَّبة المعتمدة على الذات؛ إذ تستطيع أن تحافظ على إنجازاتها واستمراريتها دون أن تلتحم التحاماً كلياً مع نماذج إنمائية أخرى. فالأنموذج الإنمائي المركَّب ليس من السهل أن يذوب في أنموذج إنمائي آخر مختلِف، حتى ولو كان مركَّباً، والتنمية المعتمدة على الذات ليس من السهولة، أيضاً، أن تذوب في تنمية أخرى معتمدة على

[٩] يعتقد اليابانيون أن الإمبراطور جيمو هو الإمبراطور الأول لليابان، وهو الذي أسَّس الدولة اليابانية سنة ٦٦٠ق.م. لمزيد من التفاصيل حول الميثيولوجيا اليابانية ينظر، في:

- عضيمة، محمد (مترجم). الـ **كوجيكي "وقائع الأشياء القديمة": الكتاب الياباني المقدس**. بيروت: دار الكنوز الأدبية، ط١، ١٩٩٩م، ص١٧٩ وما بعدها. انظر كذلك

- Andressen, Curtis. *A Short History of Japan: From Samurai to Sony*, Canberra: Allen & Unwin, 2002, p27.

[10] Nishikawa, Yukiko. *Japan's Changing Role in Humanitarian Crisis*, London and New York: Routledge, 1st Ed., 2005, p45.

الذات؛ فكلٌ يمتلك خصوصيته ووحدته وهويته من غير أن يفقد آليات الاتصال بالآخر والتواصل معه. وليس هناك شكّ في أن اليابان تنتمي إلى مجموعة الاقتصادات الصناعية، إلاَّ أن أداء نموها الاقتصادي تاريخي وقديم؛ فقد ارتبط بالغنى منذ فترة طويلة ترجع إلى عام ١٨٨٥م المتزامنة مع إصلاحات (ميجي)، ولو أن النقلة الاقتصادية للصناعة المتطورة تأكَّدت في نهاية عام ١٩٦٠م.[11]

لقد أضفت تركيبية التنمية الاقتصادية خصوصية ذاتية على التجربة اليابانية، وميَّزتها عن التجارب الإنمائية المتقدِّمة، وذلك في ظلِّ تضافر عوامل ساعدت على تفرُّدها، تمثَّلت في طريقة تعامل الإمبراطور مع شعب كان يقدِّسه، ويضعه في مرتبةٍ لا تقبل النقاش حول ألوهيته؛ إذ أدَّى تنازل الإمبراطور عن ألوهيته إلى تغيير مفاهيم اليابانيين وتصوُّراتهم حول طبيعة الدولة. وأفرزت هذه التحوُّلات شكلاً جديداً للحكم، وانتقلت الدولة من طبيعتها العسكرية إلى طبيعتها الاقتصادية؛ مما أدَّى إلى ولادة الدولة الإنمائية. لقد ارتبط مستقبل هذه الدولة بمستقبل الإنسان؛ إذ استفاد الإنسان الياباني من كفاءة هذه الدولة الجديدة، وسياستها الخاصة بتطوير الموارد البشرية واستثمارها، وما نجم عنها من نتائج ناضجة تمثَّلت في محو الأمية والرعاية الصحيِّة المكثَّفة، ومحاربة الفقر والتعليم الأكثر تطوُّراً في العالم، والهامش الكبير من الحريات. كل هذا انعكس إيجابياً على المشروعات المستقبلية للدولة الإنمائية، بحيث أسهمت دينامية الإنسان الياباني المتمثِّلة في الطموح والتضحية والتحدِّي في تحقيق نسب عالية من الادخار، ووفَّرت سيولة مالية كبرى للاقتصاد الوطني، وشجَّعت على نمو الاستثمارات واستمرارها في تحقيق إنجازات عظمى.

إن ما يشير إلى أن التجربة اليابانية في التنمية الاقتصادية قائمة على دينامية الاعتماد على الذات، هو هذا التعاون بين اعتماد الدولة الإنمائية على ذاتها في تطوير مواردها البشرية، دينامية الفاعل الإنساني في توليد موارد مالية أسهمت في بناء منظومة تكنولوجية متميِّزة، وكاسحة للأسواق العالمية.

[11] Ohkawa, Kazushi. *Growth Mechanism of Developing Economies: Investment Productivity and Employment,* Tokyo: International Development Center of Japan, 1993, p74.

ثانياً: موقع العالم الإسلامي من التنمية الاقتصادية في منظورها الآسيوي- الكونفوشوسي

لقد أسهم العمل المشترك الذي هو من صلب طبيعة اليابانيين في بناء جسر إنمائي بين اليابان وماليزيا، وتعود صلابة هذا الجسر إلى استيعاب ماليزيا لمقولات التحديث في اليابان.[١٢] فقد تواصلت ماليزيا مع اليابان ثقافياً، وتشرَّبت من القيم الآسيوية. لهذا فإنه يمكن للعالم الإسلامي أن يتواصل ثقافياً واقتصادياً مع ماليزيا لفهم أسرار النمو السريع للاقتصاد الماليزي، واقتصاد النمور الآسيوية التقليدية؛ مما يسمح ببناء آليات الاتصال الثقافي والاقتصادي مع اليابان في ظروف حسنة ومواتية، تساعد على تحقيق تنمية معتمدة على الذات. ويمكن للعالم الإسلامي أيضاً، أن تتوافر له قناعات بالمقولات الآسيوية، التي أسهمت في تغيير المسار الإنمائي لليابان، والمتمثِّلة في إعادة النظر في مفهوم (القابلية للاستعمار)[١٣] وتطويعه، حتى يتمّ إذابته في دائرة (القابلية لحضارة الاستعمار)؛ إذ يمكن الاستفادة من الآليات المعرفية لهذا الحضارة التي تورَّط أصحابها في استعمار الشعوب الضعيفة. كما يفترَض إعادة النظر في علاقة الديكتاتورية بالتنمية؛ لأن التخلف هو وليد القمع المنظَّم، وليس بإمكان التنمية أن تستمر إلاَّ في أجواء ديمقراطية مسؤولة، تتيح للفاعل الإنساني هامشاً كبيراً من حرية النقد والمراجعة والإبداع والإنتاج.

وأهمُّ هذه المقولات ما يلي:

١. الدولة الإنمائية: ثقافة التحرُّر المسؤول

لم ينجح العالم الإسلامي في إحداث تقارب مثمِر مع الغرب؛ لأن هذا التقارب ظلَّ محكوماً بثقافة الغالب والمغلوب، وبإرث الاستعمار والمستعمَر؛ مما أدرج تقبُّل

---

[12] Chong, Terence. *Modernization Trends in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005, pp7-8.

[١٣] تنطبق القابلية للاستعمار على كل من يوظِّف إرث الاستعمار في عملية البناء الحضاري للأمة، سواء أكان شخصاً أم مؤسسة أم دولة. فكل ما يضفي إلى تغريب المجتمعات الإسلامية يصب في خانة القابلية للاستعمار. انظر:

- ابن نبي، مالك. **شروط النهضة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦م، ص١٥٢-١٥٩.

العالم الإسلامي لثقافة الغرب وإيديولوجيته الإنمائية في إطار القابلية للاستعمار، ومن ثمَّ عُدَّت الاستفادة من آليات الغرب المعرفية شكلاً من أشكال القابلية للاستعمار أيضاً. يرجع فشل الأنموذج الإنمائي الغربي المستفاد منه في العالم الإسلامي، إلى أن الثقافة الجوهرية لهذا الأنموذج قامت على مبدأ الرفض لسلطة التحرُّر من أشكال القابلية للاستعمار، المتجلِّية في تخلف العالم الإسلامي وتبعيته.

مثل هذه الصورة القاتمة تكاد تكون واضحة في الجانب الآخر، فالنمور الآسيوية، بما فيها ماليزيا، أسَّست لثقافة جديدة، هي أقرب إلى ثقافة ما بعد الاستعمار الياباني، وذلك بهدف تسريع عملية استفادتها من أنموذج اليابان الإنمائي. لقد رفضت قوى الاستقلال في الدول التي أصبحت فيما بعد نموراً آسيوية، إقامة تحالف سياسي مع اليابان؛ لأن مثل هذا التحالف، كان سيترجم من قبل مجتمعات هذه الدول إلى القابلية للاستعمار؛ ومما أدَّى إلى إزاحة هذه الشكوك أن قيادة هذه الدول ربطت شرعيتها بمدى نجاحها الإنمائي، مما جعلها بامتياز دولاً إنمائيةً، وبذلك تحدَّد مستقبل التنمية في آسيا باستمرار الدولة في الدفاع عن قيم المجتمع، وتوظيفها في عملية التحديث. وهذا التحالف بين التنمية والدولة حرص على القضاء على أي دعوة للقابلية للاستعمار، وإلاَّ فإن ذلك كان سيفضي إلى إهدار التنمية وتقويض أساسات المجتمع.

مثل هذا الحرص على إنجاح التنمية يعَدُّ التفسير الأول لضعف القابلية للاستعمار في دول النمور الآسيوية؛ أما التفسير الثاني فيرجع إلى أن اليابان بعد نهاية الحرب ألغت من مشروعها الإنمائي آليات القابلية لاستعمار الآخرين، وتجسَّد هذا الإلغاء في شكل تعاون نجم عنه ولادة نماذج اقتصادية ناجحة في آسيا.

من جهة أخرى، ترجع مشكلة المجتمع الدولي إلى غياب الثقة؛ فإرث الاستعمار مزَّق حبل الثقة بين الغرب والعالم الإسلامي، كما خرَّبت الديكتاتورية نسيج الثقة بين الشعوب وحكوماتها. في ظلِّ هذا التداخل تكون ثنائية القابلية للاستعمار والديكتاتورية مسؤولة عن تخلف العالم الإسلامي، وهي نفسها المسؤولة عن تنمية اليابان. إنّ التخلف والتنمية مرتبطان

بمدى التعامل مع هذه الثنائية، فهناك ثقة متبادلة بين اليابان والنمور الآسيوية صاغتها ثقافة التحرُّر المشترك، التي تنطلق من أن الديكتاتورية هي شكل من أشكال الاستعمار، وسبب من أسباب تخلف آسيا في بدايات استقلالها. كما انطلق هذا التفاهم المشترك من أن الديموقراطية في شكلها الغربي هي موروث استعماري، ونوع من أنواع الفوضى المفضية إلى التمرُّد على القيم الوطنية والتاريخية. "لقد حقَّقت بلدان آسيا الشرقية تقدُّماً كبيراً في وقت قصير؛ لأن دولها حملت كل منها مشروعاً للنمو، أعطته أولوية على الديموقراطية لاحقاً، وأولوية على عدالة التوزيع، لكنها ردمت الهوة نسبياً بين الطبقات العليا والدنيا، وأولوية على الخروج عن التبعية، وأولوية على السيادة والاستقلال، لكنها أركعت الغرب على صعيد الإنتاج والتجارة- وأولوية على الثقافة والتراث والتقليد فحققت حداثة تستحق أن تحتذى."[١٤]

لقد وقفت اليابان والنمور الآسيوية على تحديد فهم مشترك لهذه الثنائية: القابلية للاستعمار والديكتاتورية، وذلك بقيام هذه الدول بتضييق القابلية للاستعمار، وحصرها في دائرة الحضارة والفكر والعلوم، وتعاملت معها على هذا الأساس، وعلى أمل تحويل مستوى الاستفادة من هذه الدائرة إلى مستوى التجاوز والتحرُّر منها؛ كما تمَّ تضييق الديكتاتورية في دائرة الحرية المسؤولة، وهذا ما أفضى إلى تنمية مسؤولة أدَّت تدريجياً إلى توسيع دائرة الحريات العامة.

لقد أسهم هذا التفاهم الثقافي المشترك بين اليابان والنمور الآسيوية، بما فيها ماليزيا، في استحداث آليات معرفية بإمكانها احتواء القابلية للاستعمار والديكتاتورية، وتضييق مجالهما في عملية التنمية؛ كما اتَّخذت هذه الآليات من دينامية الفاعل الإنساني أداة لقياس هذا الاحتواء، نظراً لأن الإنسان هو المتضرِّر الكبير من تفعيل هذه الثنائية في مسيرة التنمية. لقد تمَّ تحويل وجهة هذه الثنائية في الاتجاه الذي يحفِّز على إنجاز تنمية؛ مما جعل العالم الإسلامي

[١٤] شلق، الفضل. الدولة السياسية والدولة الاقتصادية: كيف نستفيد من تجربة دول آسيا الشرقية، **مجلة الاجتهاد**، (بيروت) ع٥٥-٥٦، صيف-خريف ٢٠٠٢م، ص١٤.

يرى في هذه التنمية الآسيوية مزيجاً من القابلية للاستعمار والديكتاتورية؛ في الوقـــت الـــذي يراها الآسيويون، بما فيها ماليزيا، أنها مزيج من الحضارات والأفكـــار والعلـــوم والحرِّيـــات المسؤولة، وأن هذا المزيج ساعد على إنجاح عملية التحديث في اليابان والنمور الآسيوية بهذه الطريقة السريعة.

إن المعالجة الآسيوية لهذه الثنائية وطريقة تعاملها معها، تشكِّل جـــوهر الـــدروس المستفادة في العالم الإسلامي؛ لأن هذه المعالجة تقوم على أساس أن الإنسان هو القيمة الحضارية الأولى، وهذا أيضاً يشكِّل جوهر هذا البحث؛ ممـــا يفـــرض علـــى العـــالم الإسلامي أن يغيّر مفاهيمه تجاه التنمية الآسيوية، كما يفرض عليه أن يتحرَّر من عقدة (الشرق التابع والديكتاتوري). فالشرق شرقان تفصل بينهما حدود التخلف والتنمية، وتميِّز بينهما قيمة الإنسان في كل منهما.

إن الفهم الحقيقي للتحوُّلات التي حدثت في بنية النظام الآسيوي القـــديم، تمهِّـــد طريقاً مناسباً للامتثال الحقيقي لمزايا التجربة اليابانية، بحيث يفضي هذا الفهم الـــواعي إلى تأسيس علاقة ثقافية بين اليابان والعالم الإسلامي. فمثل هذه العلاقة تشكِّل ركيزة أساسية في نجاح النماذج الإنمائية المستفاد منها، ويتجلَّى الهدف مـــن تأســـيس هـــذه العلاقة في مدى توظيف التقارب بين الثقافتين الآسيوية والإسلامية في مسيرة التنميـــة المركَّبة. فالتنمية لا تكون مركَّبة إذا لم تشكِّل الثقافة مادَّتها الجوهرية، وأيضاً التنميـــة المركَّبة يُستعصَى الاستفادة منها إذا لم تُستوعَب مادَّتها الثقافية.

إن غياب القابلية لاستعمار الأمم من القاموس الإنمائي الياباني المعاصر، وغيـــاب القابلية للاستعمار الياباني من القاموس التاريخي للعالم الإسلامي، يصبَّان في مصـــلحة التقارب بين اليابان والعالم الإسلامي، وذلك على الرغم من تباين المحمـــول الثقـــافي بينهما. فالأنموذج الإنمائي الياباني المعاصر تأسَّس على ثقافة التحرُّر المسؤول، وهذا ما يفرض على العالم الإسلامي معرفته واستيعابه وتقبُّله، إذا ما أراد أن تتوافر له النوايـــا الحسنة في الاستفادة من تجربة اليابان الإنمائية، والتواصل مع إرهاصاتها. فهذا "هيتـــور

غورغولينو دي سوزا"، رئيس جامعة الأمم المتحدة باليابان يرى أن "ثمة بعـداً آخـر يتسم بالأهمية، ويتم بحثه في هذه المناسبة، ألا وهو الجانب الثقافي. ففي إطار عمليتـها التنموية أدركت اليابان أهمية رعاية الجذور الثقافية وتنميتها، وبذلك يتوجب عليهـا الآن إيجاد السبل الكفيلة بحبْك الخيوط الثقافية التي بإمكانها إغناء الوجود البشري."[١٥]

أيضاً، يتطلّب من العالم الإسلامي إعادة النظر في ثقافة القمع، مما يمهِّد له طريقـاً سريعاً لإنجاز تنمية مستمرة. صحيح أن ثقافة التحرُّر تراث مشترك بـين الأنمـوذجين الغربي والياباني، إلاَّ إن الفارق بينهما أن ثقافة التحرُّر غير المسؤول كمـا تجلَّـت في الأنموذج الغربي المستفاد منه في العالم الإسلامي، قد أسَّست لثقافة القمـع في العـالم الإسلامي؛ بينما ثقافة التحرُّر المسؤول كما تجلَّت في الأنموذج الياباني المستفاد منـه في تجارب النمور الآسيوية قد كرَّرت نفسها بامتياز.

يُشترَط لإعادة النظر في ثقافة القمع معرفة الدروب التي سلكتها اليابان في عمليـة التحديث. والسبيل إلى فهم هذه المسالك، يكمن في تجسير علاقة ثقافية بين اليابـان والعالم الإسلامي، بحيث تفضي هذه العلاقة إلى استيعاب مقولات التحـديث، الـتي ظهرت في طريقة تعامل اليابانيين مع ثنائية القابلية للاستعمار والديكتاتورية. إن تجسير العلاقة الثقافية ستكون محفِّزة لليابانيين لفهم دوافع العالم الإسلامي في تجسير العلاقـة الاقتصادية والتكنولوجية، وذلك لأن مثل هذه النشاطات التكنولوجية والاقتصـادية تشترط وجود إنسان قادر على تحمُّل مسؤوليته، انطلاقاً مما يتوافر عليه من إمكانـات متحرِّرة وطاقات مبدعة. كما أن العبرة من التواصل الثقـافي بـين اليابـان والعـالم الإسلامي، تتلَّخص في إن قيمة الأنموذج الإنمائي الياباني لا تكمن في الإنجازات الـتي

---

[١٥] انظر الكلمة الترحيبية للسيد هيتور غورغولينو دي سوزا رئيس جامعة الأمم المتحدة باليابان، في:
- العرموطي، مازن، وآخرون. (محررون)، **الأردن واليابان: منظورية مشتركة**، موجز ما جـاء في الأوراق الـتي تمّ طرحها في مؤتمر العلاقات اليابانية- الأردنية الأول، "السلام ومـا بعـده: دور الأردن واليابـان"، ٢٢/٥/١٩٩٥م، طوكيو- اليابان، ص١٣.

حقَّقها، بقدر ما تكمن في استمرارية هذه الإنجازات داخل شروط إقلاع متجــدِّدة، ساعدت دينامية الاعتماد على الذات في تغييرها وتطويرها، بما يتناسب مــع عصــر العولمة.

إن غياب ثقافة التحرُّر المسؤول في العالم الإسلامي، بإمكانه أن يعوق الاســتفادة من التجربة اليابانية، ويحول دون أن تكون استفادة ثابتة ومركَّبة. فــإذا كــان مــن السهولة الاستفادة من إنجازات التكنولوجيا اليابانية، فمن الصعوبة الاستمرار في تحقيق مثل هذه الإنجازات. فضلاً عن أن تغييرها وتطويرها سيكون أمراً محفوفاً بالمخاطر، في ظلِّ قمع الفاعل الإنساني الذي يمتلك القدرة على التكيُّف مــع تحــوُّلات العولمــة؛ فمؤشِّرات الطموح والتضحية والتحدِّي ستكون فاعلة في ظلِّ أنموذج إنمائي قائم على ثقافة التحرُّر المسؤول.

لم تحقَّق ماليزيا استمراريتها في الإنجازات المستفادة من التجربة اليابانية، إلاَّ بعد أن غيَّرت القيادةُ السياسيةُ المستنيرةُ ما بداخل الإنسان الماليزي من قلــق علــى مصــيره العرقي، وقضت على توتُّره بتوزيع الحريات المسؤولة، وأعادت النظر في مسألة الحجْر على إمكاناته المادية. لقد ساعد الفاعل الإنساني المشترك في بنــاء وحــدة اقتصــادية مشتركة، لم يعق استمرارها تعدُّد الثقافات داخل المجتمع الماليزي؛ لأن ثقافة التحــرُّر المسؤول قد وحَّدت الثقافات الأخرى، وحوَّلتها إلى ثقافة مبدعة ومنتجة، ومستمرة في تعزيز دور الإنسان الماليزي في عملية التنمية الاقتصادية.

إذاً، من غير تجسير العلاقات الثقافية بين اليابان والعالم الإسلامي، ستكون مهمَّــة تجسير العلاقات التكنولوجية مهمَّة صعبة للغاية وغير مفيدة؛ لأن تجســير العلاقــات النفطية بين اليابان والعالم الإسلامي لم تنجح في بلورة أنموذج إنمائي مشترك، بل رسَّخ هذا التجسير انطباعاً لدى اليابانيين مفاده: أن العالم الإسلامي لا يعدو كونــه أرضــاً

نفطية ومجتمعاً مستهلكاً للبضائع اليابانية.[١٦] فشعار (النفط العربي مقابل التكنولوجيا اليابانية) اقتصر على الموارد المالية؛ إذ يتمُّ جلب التكنولوجيا اليابانية، وتوظيفها في منطقة تفتقر إلى موارد بشرية مؤهَّلة ومدرَّبة على التعامل مع هذه التكنولوجيا، وهذا الافتقار مردُّه إلى ثقافة القمع السائدة، ففي ظلِّ هذه الثقافة يستحيل الاستفادة من النماذج الإنمائية التي تضع الإنسان فوق كل اعتبار، بحيث أمكنها أن تبدي مرونة عالية مع الثقافات الإنسانية الأخرى. وبتعبير محاضير محمد: "الثقافات الآسيوية تظهر كثيراً من التساهل والمرونة، فنحن بإمكاننا أن نتبنَّى طرقًا جديدةً بسرعةٍ كبيرة، وذلك بمجرَّد أن نتغلب على سلوكنا التقليدي وأفكارنا التقليدية والحواجز الأخرى المعوِّقة للتقدُّم، فمثل هذه المرونة سهلت لنا تنمية متوازنة وثابتة. هذه الصفات أيضًا من سمات شعب ماليزيا المسلم، لقد أظهرنا منذ زمنٍ بعيدٍ تسامحاً ومرونةً أكثر لتقبُّل ثقافات مغايرة."[١٧]

يَعَدُّ الحوار الثقافي[١٨] بين اليابان والعالم الإسلامي طريقاً مناسباً لنجاح التبادل الاقتصادي، وتفعيل شعار النفط العربي مقابل التكنولوجيا اليابانية. فالحوار الثقافي بإمكانه أن يضيء جوانب مظلِمة في ثقافة القمع، كما أن غياب الحوار الثقافي، في حال الاستفادة من التجربة اليابانية، ستُظلِم جوانب مضيئة في ثقافة التحرُّر المسؤول، مما قد يفضي إلى تشويه آليات الاستفادة، وتحويل مسارها في الاتجاه الخطأ.

إن انفتاح أنموذج اليابان الإنمائي على الثقافات والأفكار والنماذج الإنمائية المتطوِّرة، لم يلغِ خصوصيته الذاتية. كما أن الإرث البشري المكثَّف في الأنموذج الياباني

[١٦] **مقابلة شخصية** مع الدكتور محمد زكي نائب مدير مركز دراسات الشريعة، كلية التنمية الدولية، جامعة تاكوشوكو- طوكيو، ١٤ أغسطس ٢٠٠٦م، طوكيو.

[17] Mohamad, Mahathir and Ishihara, Shintaro. *The Voice of Asia*, Tokyo: Kadansha International, Ltd, 1995, pp72-73.

[١٨] **مقابلة شخصية** مع **البروفيسور** تيرو سكيموتو Teruo Sekimoto، باحث ومدير معهد الثقافة الشرقية، جامعة طوكيو المركزية، ٨ أغسطس ٢٠٠٦م، جامعة طوكيو.

لم يفقده هوِّيته ووحدته. فنجاح التجربة اليابانية في التنمية الاقتصادية يعود إلى استراتيجية الاعتماد على الذات، ومركزية الفاعل الإنساني؛ لأن التنمية المركَّبة كما هي عليه في التجربة اليابانية تعَدُّ وليدة دينامية الاعتماد على الذات. فلا يمكن الحديث عن تنمية مركَّبة من دون الحديث عن هذه الدينامية، التي تتميَّز بخصوصيتها الذاتية في كل تجربة إنمائية، وإلاَّ ستتعرَّض إلى المساومة على مركزيتها.

٢. مركزية الفاعل الإنساني: التنمية المركَّبة

تضفي مركزية الفاعل الإنساني في التجربة اليابانية بعداً مركَّباً على التنمية الاقتصادية بالخصوص. فكلما كانت التنمية متمركزة حول الإنسان ومستفيدة من فاعله المبدِع والمنتِج، كانت مركَّبة. فالأنموذج الإنمائي الياباني يتصف بأنه مركَّب بين ما هو اقتصادي متمثِّل في ثقل الإنجازات، وما هو اجتماعي متمثِّل في نسق الاستمرار. فكل ثقل يحتاج إلى نسق يستند إليه حتى لا يفقد توازنه. وحيث كل هذا أمكنه أن يفضي إلى الحفاظ على وتيرة الإنجازات إذا ما تعرَّضت لعواصف التغيير والتطوير والتحديث؛ بينما الأنموذج المختزَل قد يكون دافعاً لتراكم الإنجازات عن طريق اختزالها في الموارد المالية؛ إذ يتمُّ الحصول على التقنية بواسطة المال؛ إلاَّ أن إهمال المورد البشري سيجعل هذه الإنجازات تراوح مكانها وتفقد كل أمل في القابلية للاستمرار، وقد يفرز هذا الوضع الاختزالي نتائج غير مشجِّعة على استحداث تنمية متمحورة على ذاتها. فعلى الرغم من أن النماذج الإنمائية الغربية مركَّبة، إلاَّ أن أسلوب الاستفادة منها في العالم الإسلامي تمَّ في إطار اختزالي، ولا علاقة للأسباب البيئية بفشل هذا الأنموذج وغيره، كما يذهب إلى ذلك كثير ممن يستهويهم معاداة إنجازات الغرب. فلم يعد عامل البيئة يشكِّل عائقاً أمام نجاح النماذج الإنمائية المستفاد منها.

وعلى الرغم من حصول اختلاف بين البيئة اليابانية، وبيئة النمور الآسيوية، فقد نجحت التجربة اليابانية في الدول الآسيوية؛ لأن التمحور حول الفاعل الإنساني في التعامل مع التجارب الإنمائية المستفاد منها، يساعد بقوَّة على فكِّ آليات التنمية المركَّبة، المتمِّثلة في العوامل البيئية والسياسية والثقافية، ومن ثمَّ إعادة تركيبها بيئياً

بوساطة الفاعل الإنساني لا بغيره. إن سبب نجاح النمور الآسيوية، بما فيها ماليزيا، التي تتميَّز بالاختلاف البيئي مع اليابان، يرجع إلى أن الاستفادة من الأنموذج المركَّب كانت مركَّبة هي الأخرى. لقد تعاملت النمور الآسيوية مع التجربة اليابانية المركَّبة على أساس أن عناصرها متداخلة، وأيُّ فصل أو اختزال لهذه العناصر في أنموذج محلِّي اختزالي سيؤدِّي إلى الإخفاق في فهم تركيبية التجربة اليابانية.

إن لم تكن التنمية من صنع الإنسان فإنها ستفقد صفة التركيب والتميُّز عن النماذج الإنمائية الأخرى، ومثل هذا الإنسان سيفتقر إلى القدرة على الإبداع والإنتاج إن لم تصطف الدولة الإنمائية في صفِّه؛ فالتنمية المركَّبة هي مزيج من الدولة الإنمائية والإنسان الفاعل، بحيث يكون هذا الإنسان محوراً لهذه الدولة في تصميم أنموذج إنمائي ناجح.

لقد ظهرت التجربة اليابانية في التنمية الاقتصادية بأنها تجربة مركَّبة من عناصر الدولة الإنمائية، التي تجسَّدت في الإمبراطور والقيادة السياسية المستنيرة، وفي مؤشِّرات دينامية الاعتماد على الذات. لقد قام الإمبراطور العائد إلى وضعه الطبيعي بتعويض اليابانيين على ما اقترفه في حقِّهم من قمع شمل جميع المظاهر الاجتماعية في اليابان. فلم يكن اليابانيون وقتذاك إلاَّ أداة طيِّعة في يد الجهاز الإمبراطور العسكري، الذي تسبَّب بدكتاتوريته في القضاء على منجزات (ميجي). لقد أبدى الإمبراطور هيروهيتو Hirohito (١٩٢٦م-١٩٨٩م) أسفه واعتذاره لليابانيين، وخطا خطوةً إيجابيةً نحو تعميم ثقافة التحرُّر المسؤول، وطيِّ صفحةٍ قديمةٍ في ثقافة القمع.

إلى جانب ذلك، قامت القيادة اليابانية بعد نهاية الحرب بإعادة النظر الواعي في آليات الاحتلال الأمريكي المعرفية والثقافية، وتمَّ التعامل معها باقتدار؛ مما أدَّى إلى التفريق بين الاحتلال الذي هو وجه من وجوه القمع، إدارته التي حملت معها حزمة من الإنجازات لليابانيين، تمثَّلت في تغيير الدستور نحو وجهةٍ سلمية. فضلاً عن الإصلاحات الاقتصادية التي صاحبتها مساعدات مادية تزامنت مع الحرب الكورية في المنطقة.

ولعل ما ساعد على تغيير الوجه السيِّء للاحتلال هو تغيير الوجه السيِّء للإمبراطور، وهذا بدوره قد فتح المجال واسعاً للتعامل مع إدارة الاحتلال في ظروف حسنة، من دون الوقوع في شَرَكِ القابلية الاحتلال؛ بل أدَّى ذلك إلى التفرُّد والتميُّز.

نخلص من هذه التغيُّرات البنيوية الحاصلة، إلى أن الدولة اليابانية قرَّرت أن تتحوَّل من دولة ديكتاتورية إلى دولة إنمائية متحرِّرة، تسمح للإنسان بالمشاركة الفاعلة في صياغة قراراتها الاقتصادية. وهذا يعني أن الإمبراطور لم يعد يشكِّل مركزاً للدولة الإنمائية؛ لأن الجمع بين الديكتاتورية والتنمية سيقف عائقاً أمام بناء اليابان وفق طريقة جديدة وفاعلة؛ إذ إن مركزية الإنسان في الدولة الإنمائية يبدو أكثر تناسباً مع هذه التحوُّلات البنيوية في يابان ما بعد الحرب. فالذين اعترضوا على مركزية الإمبراطور، عدّوه إنساناً لا أكثر، بإمكانه أن يشارك إلى جانب اليابانيين في عملية البناء الاقتصادي، ومن ثَمَّ أصبح الفاعل الإنساني (الإمبراطور والقيادة والشعب) يشكِّل مركزاً للدولة الإنمائية. بحيث أضفت هذه المركزية الإنسانية إلى ولادة تنمية مركَّبة، أسبغت على الاعتماد على الذات، دينامية فاعلة، فالاعتماد على الذات يفقد فاعليته إن لم تسبقه دينامية فاعلة. إن مؤشِّرات الطموح والتضحية والتحدِّي تصبح سلبية إن لم يصبح الإنسان مركزاً للدولة الإنمائية؛ لأن هذه الدولة ينبغي أن تُخلِص لمركزها، وإلاَّ فقدت قدرتها على الاستمرار.

فمثل هذه المؤشِّرات يتعذَّر أن تؤشِّر بمفردها، إن لم تكن الدولة الإنمائية حريصة على تغذيتها بعناصر حيوية مثل: التعليم، ومحو الأمية، والتدريب، والتنظيم الصحِّي، وإطلاق الحرِّيات العامة.

إن التجربة الإنمائية التي تقوم على عناصر مركَّبة هي تجربة دينامية. فإذا كان الاعتماد على الذات هو مزيد من التعليم، والتدريب، والمتابعة الصحِّية، والاهتمام بالبحث العلمي؛ فإن الدينامية تجعل من الاعتماد على الذات يلبِّي رغبات الطموح

والتضحية والتحدِّي. فمثل هذه الوحدة المركَّبة لا يمكن أن تستورَد، ومن ثمَّ فإن التنمية المركَّبة هي تنمية معتمدة على نفسها.

وعندما يتحوَّل المستبدُّ إلى إنسانٍ، فإنه يستولد إنساناً متحرِّراً وفاعلاً، وتصبح التنمية صناعة إنسانية قريبة إلى التنمية المعتمدة على الذات؛ لأنها تنمية قامت على احترام الإنسان، وبالتالي هي تنمية مركَّبة.

لقد قامت النمور الآسيوية، بوصفها أنموذجاً للتطوُّر باستفادة يابانية، على قاعدة احترام الإنسان، ولما اجتهدت في الاستفادة من الأنموذج الإنمائي الياباني، كان الاجتهاد هو الآخر مركَّباً ومشتركاً. لقد زال الاستبداد نسبياً في دول النمور الآسيوية، وأسهم في تطوير آليات إيديولوجية أفضت إلى ولادة دولة إنمائية، على غرار ما حدث في اليابان. فلم يتحقَّق لهذه الدولة الإنمائية دوافع الاستمرار إلاَّ بعد أن تحوَّل الإنسان إلى مركز لهذه الدولة، يستفيد من رعايتها التعليمية والصحِّية، ويدفع مؤشِّرات دينامية الاعتماد على الذات، للتحرُّك نحو تحقيق تنمية مركَّبة. والشيء لا يكون قابلاً للاستفادة إن لم يكن مركَّباً، ولا يكون مركَّباً إن لم يستفد المجتمع من إنجازاته.

لم يستفد الإنسان المسلم من الإنجازات التي صنعتها النماذج الإنمائية الغربية؛ لأنها نماذج مركَّبة تمَّ اختزالها في الموارد المالية؛ إذ يشكِّل النفط مركزاً للدولة الريعية غير الإنمائية؛ مما أدَّى إلى تنامي ظاهرة القمع، بعد أن تحالفت الديكتاتورية مع الدولة الريعية غير الإنمائية؛ لإقصاء الإنسان من المشاركة في عملية البناء الاقتصادي.

لقد قام الأنمودج الإنمائي الغربي على قاعدة احترام الإنسان، وتلبية مطالبه، وتنمية قدراته الإنتاجية؛ بينما قامت الاستفادة من هذا الأنموذج الإنمائي في العالم الإسلامي على إلغاء هذه القاعدة المركزية، ويعود فشل التنمية وتعثُّرها إلى تهميش دينامية

الاعتماد على الذات؛ مما جعل مؤشِّرات الطموح والتضحية والتحدِّي لا تتجاوب مع حاجات التعليم والتدريب والتنظيم الصحِّي، ما أدَّى هذا الانفصال إلى تشوية التنمية المعتمدة على الذات.

إذاً، يشترَط لنجاح التجربة اليابانية تعميم ثقافة التحرُّر المسؤول في العالم الإسلامي؛ إذ يمكنها أن تمهِّد لدولة إنمائية متمركزة حول الإنسان الفاعل، أما إذا تمحورت التنمية في العالم الإسلامي حول النفط، فلا أمل يُرتجى من وراء الاستفادة من التجربة اليابانية؛ لأن الاستفادة في هذه الحالة لن تكون مركَّبة، وإنما مختزلة وقابلة للتعثُّر والفشل مرة أخرى. ولهذا يرى "مايكل سي. هدسون" أن أقلَّ ما يمكن قوله عن التنمية الاقتصادية الاجتماعية في منطقة الشرق الأوسط "أنها غير سوية، كما أن تزايد التوقُّعات، ولا سيما في فترة الرخاء النفطي، انتهى بإحباطات في أعقاب الانهيار في أسعار النفط. فضلاً عن ذلك؛ فإن الإحصائيات الأخيرة التي قام الصندوق العربي بتهيئتها لا تبشِّر بخير بالنسبة للأنظمة العربية الاقتصادية في المنطقة العربية في الشرق الأوسط. والعالم العربي يشهد تواصل مشكلة الشرعية السياسية ووجود الحاجة لإسهام سياسي على نطاق واسع."[١٩]

إن أهمَّ ما يمكن أن يستفيد منه العالم الإسلامي من اليابان، في ظلِّ استراتيجية التمركز حول الإنسان، هو تعلُّم الطريقة اليابانية في نقل التكنولوجيا، وتحسينها، وتطويرها، وهذه ميزة من صنع الإنسان.[٢٠]

---

[١٩] انظر، كلمة مايكل سي. هدسون، أستاذ من جامعة جورج تاون، في:
- العرموطي، مازن، وآخرون. (محررون)، **الأردن واليابان: منظورية مشتركة**، مرجع سابق، ص٢٩.

[٢٠] **مقابلة شخصية** مع البروفيسور ياسويوكي إشيئي Yasuyuki Ishii، باحث بقسم استراتيجية الملكية الفكرية، الدراسات العليا لإدارة العلوم والتكنولوجيا، جامعة طوكيو للعلوم، ١٧ أغسطس ٢٠٠٦م، جامعة طوكيو للعلوم.

ثالثاً: ملاحظات نقدية

إن كل نجاح تنجزه التجارب والنماذج الإنمائية لا بدّ أن يترك وراءه هفوات وثغرات، لا نراها تشكِّل عائقاً أمام تحقيق إنجازات مستقبلية ذات أهمِّية، ولكن قد تصيب حبل الاستمرار ببعض البِلى. وأهمُّ هذه الفجوات ما يلي:

١. يتَّضح أن هناك وقتاً طويلاً أمام اليابان لتطوير أنموذج إنمائي بإمكانه أن يكون بديلاً لما تقدِّمه النماذج الإنمائية الغربية، ويكون أيضاً عوناً للذين أرهقتهم التبعية لهذه النماذج التغريبية. وبلورة هذا الأنموذج البديل رهن بتعامل اليابان الحذر مع ما تقرِّره العولمة وتفرزه من قيم وتصوُّرات وأفكار وإيديولوجيات جديدة، قد تجعل اليابان منساقة كعادتها للأقوى سياسياً واقتصادياً وعسكرياً. وإلاَّ فسيظلُّ أنموذجها الإنمائي يعاني من التضخُّم والانكماش والكساد والإفلاس.

٢. تحتاج اليابان إلى الإصلاحات الداخلية بشكل كبير، وفي هذا الصدد وضع وزير الاقتصاد الياباني هيئزو تاكنكا H. Takenaka سنة ٢٠٠٥م تقريراً يمتاز فيه عن أسلافه، ويحدِّد فيه أن اليابان إذا استمرت في جرِّ أقدامها ببطء نحو عملية الإصلاحات، وإلى التلكأ تجاهها؛ فإن الأزمة سوف تظهر على السطح، واليابان سوف تخطو في الطريق ببطء لكن من المؤكَّد أنها ستنهار.[٢١] وتشمل هذه الإصلاحات: التنظيم الصناعي، وخفض الأسعار، ونظام التعليم، وأساليب التوظيف.

٣. هناك اختلاف جذري بين القيم اليابانية والقيم الإسلامية؛ مما قد يتعذَّر على العالم الإسلامي الاستفادة المركَّبة من اليابان في مجال التنمية؛ لأن اليابان مقلِّدة إلى حدٍّ كبير، وتنميتها غير أصيلة مقارنةً بأصالة تاريخها وتراثها وإنسانها. فالفكر الإنمائي الآسيوي الياباني نشأ مقلِّداً للآخرين؛ إذ بدأ قديماً مع الصين ويستمر حالياً

[21] Cheok, Cheong Kee and Kah, Wong Choong. *Asia Resurgent: Transformation Growth and Integration*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1st Ed, 2006, p288.

مع الغرب، فهو فكر تابع يغلب عليه الحفظ والتلقين والترديد، ولا يمتلك المقـــدرة على الإبداع إلاَّ من داخل نظام غير آسيوي، يكون الإبداع الأصيل أداته. ومن ثمَّ فإن الفكر الآسيوي لا ينجح إلاَّ وهو تابع؛ فســـرُّ نجاحـــه في تبعيتـــه. واليابـــان استطاعت أن تتكيَّف مع هذا الوضع التابع؛ لأن تنميتها لا تقوم على مذهب ديني مستقلٍّ بذاته، وإنما تستند إلى مذهب إنساني (= الكونفوشوسية) ينتصـــر لقـــوَّة الإنسان، ويبرِّر التبعية له. بينما نجد العالم الإسلامي قد فشل في جميـــع المراحـــل الإنمائية التي اتَّخذ فيها وضعية التابع، وذلك لأن الإبداع والتجديد والتحـــديث لا يمكن أن يحصل إلاَّ من داخل نظامه: الديني، والمعرفي، والفلسفي، والعلمي.

٤. لقد سلكت اليابان طريقاً قيمياً تابعاً، وعلى العالم الإسلامي أن يأخـــذ الدروس من هذه القيم الإنمائية –الإيجابية بإنجازاتها، والسلبية باستمرارها في ظـــلِّ وضعٍ تابع– ولكن بطريقة يصحِّح معها هذه القيم، ويرتقي بها إلى مستوى قـــيم بديلة ومشاركة وقائدة، يكون من محدَّداتها: تقوى الله، واحترام الإنسان، وتربيـــة الأجيال، وإتقان العمل، واستثمار أموال الزكاة، وترشيد الإنفاق، والعناية بالبحث العلمي، وحيازة التكنولوجيا.

رابعاً: اقتراحات إنمائية مركَّبة لعالم إسلامي مفكَّك

تأتي هذه الاقتراحات بمثابة إشكالية تفترض أن العالم الإسلامي عالم مفكَّـــك، في الوقت الذي تطمح فيه إلى استحداث آليات إنمائية بإمكانها أن تسهم في ضـــمِّ هـــذه الأجزاء. وتفترض هذه الاقتراحات أيضاً أن الإنسان هو أولى هذه الآليات، وأهمُّهـــا على الإطلاق، كما تنظر إلى الإنسان كونه آلية لتفكيك المشروعات الإنمائية وتخلفها؛ ما يعني أن طبيعة التخلف والتنمية هي طبيعة إنسانية بالأساس، فلا علاقـــة للتخلـــف بفقر الثروات المادية كما هو عليه الأمر في العالم الإسلامي، كما لا علاقـــة للتنميـــة بتوافر هذه الثروات كما هو الشأن في اليابان. ويتجلَّى الفرق في أن إنســـان العـــالم

الإسلامي مفكَّك ويعمل ببطء؛ بينما إنسان اليابان مركَّب ويعمل بسرعة. ومن هنا، فإن قيمة الشيء المركَّب تكمن في كماله وجهده وسرعته.

١. المؤشِّرات السلبية ومأزق التنمية المركَّبة في العالم الإسلامي (= التنمية المفصولة/ الضنك)

تعتري الإنسان مجموعة من المؤشرات السلبية المفككة للمشروعات، والإنسان في العالم الإسلامي المعاصر يتمثل هذه المؤشرات، التي عبّرت عنها آيات قرآنية، من مثل: الضعف (النساء: ٢٨)، والضرّ (يونس: ١٢)، والظلم (إبراهيم: ٣٤)، والشرّ (الإسراء: ١١)، والعجلة (الإسراء: ١١)، والإعراض (الإسراء: ٨٣)، والقتور (الإسراء: ١٠٠)، والجدل (الكهف: ٥٤)، والجهل (الأحزاب: ٧٢)، والطغيان (العلق: ٦)، والكنود (العاديات: ٦)، والخسر (العصر: ٢)، والهلع (المعارج: ١٩)، والفجور (القيامة: ٥)، والغرور (الانفطار: ٦).

ويتماهى الإنسان المسلم مع هذه المؤشِّرات السلبية، وينكسر تجاهها عندما يبلغ ذروة الغرور بجهله وفجوره. فمثل هذه المؤشِّرات السلبية تعمل على تفكيك الإنسان، مهما كانت درجة تركيبته، وقد انعكست على مشروعاته الإنمائية بالتخلف. ويتعاظم أثر هذه المؤشرات السلبية عندما نجد أنها تشيع لدى فئات مؤثرة ومتنفذة في المجتمع، وعندما يفتقد المجتمع المؤسسات التي تقلل من اثر هذه المؤشرات.

إنّ مثل هذا الإخفاق يكاد ينحصر في العالم الإسلامي؛ أما في الدول المتقدِّمة مثل اليابان فتكاد هذه المؤشِّرات تضيق في فئة من أفراد غير مؤثِّرة في المجتمع، في الوقت الذي تعمل فيه المؤسَّسات الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والتربوية داخل اليابان، على قطع السبل أمام التقارب بين الإنسان الياباني، وهذه المؤشِّرات التفكيكية.

من جهة أخرى، تشكِّل هذه المؤشِّرات تهديداً لدينامية الاعتماد على الذات، ما يعني أن المؤشِّرات الإيجابية المتمثِّلة في: الطموح، والتحدِّي، والتضحية، والاستمرار، والإنجاز،

ستكون عديمة الجدوى، إذا اصطدمت بهذه المؤشِّرات السلبية المخرِّبة للنسيج الإنمائي، وهذا أيضا يشكِّل سبباً من أسباب التخلف في العالم الإسلامي. فالإنسان في العالم الإسلامي إنسان مفكَّك، وطبيعته التفكيكية تنعكس سلباً على المشروعات الإنمائية، ومن هنا فإن التنمية الاقتصادية في العالم الإسلامي هي تنمية مفكَّكة أكثر منها تنمية متخلفة؛ أو بإسقاط قرآني هي أقرب إلى "التنمية الضنك". فالتنمية الضنك هي تنمية مفكَّكة لأنها مقطوعة الصلة بالله تعالى، فذكر الله الذي يشمل مراقبة الله في عملية التنمية يبدو غائباً تماماً في عالم إسلامي ينطبق عليه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ القِيامَةِ أَعمَى.﴾ (طه: ١٢٤) ومن ثمَّ فإن الحياة الإنمائية "المقطوعة الصلة بالله تعالى ورحمته الواسعة، ضنك مهما يكن فيها من سعة ومتاع. إنه ضنك الانقطاع عن الاتصال بالله والاطمئنان إلى حماه. ضنك الحيرة والقلق والشك."[٢٢]

إن العالم الإسلامي الذي لا يشكر الإنسان ولا يحترمه ولا يعتني به تعليمياً وصحياً- منطقياً- هو لا يشكر الله؛ لأن مثل هذا الإنسان الهامشي سيكون عرضةً للشقاء والضياع والتفكُّك. ومن هنا فلا يمكن أن نَعُدّ الإنسان في العالم الإسلامي متخلفاً؛ لأنه لو تتحقَّق له الفرص الإنمائية من جانب دولة إنمائية لبرهن على أنه أكثر تقدُّماً من غيره، وذلك بما يحوزه من إمكانات مادية وروحية.

لتحاشي مثل هذا التفكيك، قامت اليابان بتكوين إنسان مركَّب من مؤشِّرات إيجابية مثل: القوَّة، والنفع، والمساواة، والخير، والتأني، والإقبال، والإنفاق، والتفاهم، والعلم، والعدالة، والرضا، والنجاح، والاطمئنان، والحكمة. مثل هذه المؤشِّرات تجعل الإنسان الياباني يرتفع إلى مستوى الدينامية ويتوحَّد معها؛ ما يؤدِّي إلى رسم ملامح إنسانية مركَّبة لتنمية يابانية مركَّبة. لقد تمَّ في الأنموذج الياباني الإنمائي تغليب الفاعل الإنساني على الأفعال الأخرى، فلا "يمكن الاكتفاء باستعادة الفاعل الاقتصادي أو الاجتماعي أو الجسماني أو الطبيعي وحسب، أي الفاعل الإنساني في علاقته المادية المباشرة مع واقعه المادي، أو

---

[٢٢] قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، القاهرة: دار الشروق، ط٢٥، ١٩٩٦م، مج٤، ص٢٣٥٥.

في علاقتة مع الملابسات المادية (الاجتماعية، أو الاقتصادية، إلخ) المحيطة به، وإنما يجب استعادة الفاعل الإنساني، الإنسان الإنسان، أي الإنسان بكل تركيبيته وأسراره وفاعليته وإبداعه التي تجعله يتجاوز بيئته المادية الطبيعية المباشرة، وتجعل من العسير ردّه في كليته إليها، فهو كائن قابل للانتصار والانكسار من الداخل والخارج."[٢٣]

لقد سعت اليابان في ظلِّ التنمية المركَّبة إلى تصميم إنسان قابل للانتصار على الطبيعة المادية، أما بالنسبة للتنمية المفكَّكة في العالم الإسلامي، فقد هيَّأت للوجود إنساناً منكسراً أمام واقعٍ مادي منتصر. وهذا يعني ذلك أن مشكلة التنمية والتخلف هي مشكلة الفاعل الإنساني، واليابان تغلَّبت على هذه المشكلة التي كانت سبباً في هزيمتها العسكرية.

أما المؤشِّرات المفكِّكة التي كان الإنسان الياباني مجبولاً عليها قبل الحرب العالمية الثانية فقد تمَّ القضاء عليها في إطار الفاعل الإنساني نفسه. لقد أدَّى تنازل الإمبراطور عن ألوهيته إلى تنازل الطغيان والظلم والهلع؛ وَوَضْعُ القيادة اليابانية نفسَها في خدمة المجتمع، أفضى إلى القضاء على الإعراض والغرور والجدل؛ واستعدادُ اليابانيين للدفاع عن وطنهم بمزيد من العمل المستمر، أسهم في القضاء على الضعف، والضر، والشر، والعجلة، والقتور، والكنود، والخسران. لقد أدَّت تركيبية الفاعل الإنساني (الإمبراطور الرمز، والقيادة الحكيمة، والشعب الطموح) إلى التخلي عن المؤشِّرات السلبية المفكِّكة التي تجلب التخلف، لصالح المؤشِّرات الإيجابية المركِّبة التي تجلب مزيداً من التنمية، وقد نجمت عن تركيبية الفاعل الإنساني دولة إنمائية استفاد منها الإنسان نفسه، وذلك بما حقَّقه من انتصار معرفي وعلمي وأدبي، تعزَّز بفعل الاهتمام بالإنسان الياباني صحِّياً ومعنوياً ومادياً، ودفع بالتنمية إلى تحقيق مزيدٍ من الإنسانية.

إن الطموحات الاجتماعية ضرورية لإنجاز تنمية؛ فاقتصادياً تُنجَز التنمية حينما

---

[٢٣] المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركَّبة**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٣م، ص٢٩٠.

ترتفع الإنتاجية، ويكدح الناس من أجل زيادة إنتاجهم، وعندما ترتفع دخول الفرد، تزداد قدراته الاستهلاكية. وحتى يحافظ الإنسان على مهاراته وإبداعاته، ينبغي على الدولة توفير الأمن المادي والطبيعي لهذا الإنسان؛ إذ يختفي النفي والإبعاد الاجتماعي، وتحمَى الحقوق، ويسمو التعليم، ويرتفع الوعي الاجتماعي.[٢٤]

٢. التنمية المركَّبة فلسفة في الحياة (= التنمية الموصولة/ المنجزة)

لقد تعامل اليابانيون مع التنمية بوصفها فلسفةً في الحياة ينبغي الدفاع عنها والقتال في سبيلها. إنها فلسفة إنمائية قتالية، تمتلك القدرة على تغيير القتال من معركة وسيلتها الهدم، إلى معركة غايتها البناء. لقد فرضت المعركة الإنمائية في اليابان توحيد الصفوف، من أجل توحيد الفاعل الإنساني رغبةً في الانتصار على المعارك الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فهل يمكن عدّ التنمية في العالم الإسلامي، أيضاً، فلسفة في الحياة؟ وحتى تكون هذه الفلسفة متناسقة مع القيم الإسلامية، هل يمكن وصف التنمية بأنها عبادة؟ ومن ثمَّ هل يمكن أن تكون التنمية قتالاً في سبيل الله؟ وما هو نوع التنمية الذي يتناسق مع هذه القيم الإسلامية القتالية؟

إن استحضار قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ،﴾ (الانفطار: ٨) يفتح أفقنا الإنمائي على حقيقة الإنسان وتركيبيته. "إن الجمال والسواء والاعتدال لَتَبدو في تكوينه الجسدي، وفي تكوينه العقلي، وفي تكوينه الروحي سواء، وهي تتناسق في كيانه في جمال واستواء!"[٢٥] فمن محتويات هذه الآية الكريمة يمكننا تصوُّر طبيعة التنمية المفترَضة في العالم الإسلامي، وهي تنمية ظلَّت مطلوبة باستمرار، إلاَّ أن الطريق إلى صياغتها ظلَّ غامضاً بغموض فلسفة الحياة، التي تفتقر إلى المنهاج الرباني السوي.

---

[٢٤] قيري، جاكوبس وكلفيلند، هارلان. أهمية نظرية التنمية الاجتماعية في تحليل الظاهرة الاجتماعية، ترجمة: نبيل محمد دقيل، الكويت: **مجلة العلوم الاجتماعية**، مج٣٣، ع٢، ٢٠٠٥م، ص٤١٩-٤٢٠.

[٢٥] قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، مج٦، ص٣٨٤٨.

الإنسان الديكتاتوري لا يُنجِز تنمية أبداً، والإنسان الذي يتعاطى مع الديكتاتورية بالقبول المهادن، أو بالرفض العنيف، لا يشجِّع على البناء السوي. فالديكتاتوري لا يصنع إلاَّ القبح، والذي له قابلية للديكتاتورية ليس سوياً، والرافض لها بطريقة عنيفة ليس معتدلاً. وكل هذا معاً يشكِّل مؤشِّراً مفكِّكاً داخل تنمية مفكَّكة.

إن العبرة من الآية الكريمة هو أن تكون المؤشِّرات مركَّبة منظراً واستواءً واعتدالاً، ما يفضي إلى إنجاز تنمية مركَّبة؛ والعبرة من التجربة اليابانية أن معركة البناء الاقتصادي الرابحة هي معركة التركيب المشترك. داخل هذه الآية الكريمة التي يتميِّز فيها المورد البشري على سائر الموارد الأخرى، نجد دعوة صريحة للإنسان بأن يقوم بعملية تركيبية للأشياء بالطريقة الجميلة والسوية والمعتدلة، تتناسب مع مقامه الجميل والسوي والمعتدل. فالاعتماد الكلي على النفط وبعض الثروات الباطنية في العالم الإسلامي، يشوِّه منظر التنمية ويفكِّكها؛ ما يجعلها بعيدة عن تحقيق الإنجاز وتفعيل الاستمرار.

والانصياع لأمر واحد في صناعة القرارات الاستراتيجية يفرز إنساناً مهادناً غير سوي، كما يفرز إنساناً عنيفاً غير معتدل. فالتركيب المشترك سواء أكان اقتصادياً أم سياسياً يعدُّ سراً من أسرار نجاح النماذج الإنمائية، كما يعدُّ (البنيان المرصوص) سرًّا من أسرار استمرار هذه النماذج في تحقيق إنجازات متجدِّدة ومتطوِّرة. فإذا كان التركيب المشترك يفضي إلى تنمية مركَّبة؛ فإن البنيان المرصوص يفضي إلى إنسان مركَّب.

لم يكن الإنسان الياباني قبل الحرب العالمية الثانية وحدة واحدة، وهذا أدَّى إلى تدميره؛ لأن اتخاذ قرار وضع (التنمية في خدمة الحرب) كان قراراً أحادياً، ولكن بعد الهزيمة ونهاية الحرب، جاء قرار (التنمية في خدمة المجتمع) قراراً جماعياً شكَّل قاعدة للتفاهم من أجل الوقوف المشترك أمام المحن والأزمات. فوقف الإمبراطور إلى جانب الشعب وقيادته، يقاتلون في معركة البناء الحضاري كأنهم بنيان مرصوص، بحيث لم تتمكَّن عوامل التخلف من إيجاد الثغرات لتفكيك هذا البناء.

لقد تغذَّى هذا البنيان المرصوص من إعادة الاعتبار للإنسان الياباني، على مستوى: التعليم، والتدريب، وممارسة قوَّة العمل، والتنظيم الصحِّي، ومطاردة الفقر. لقد ازداد هذا البناء قوَّةً وتماسكاً بفعل دينامية الاعتماد على الذات المتجلِّية في الطموح، والتضحية، والتحدِّي، والاستمرار، والإنجاز، والتغيير، والتحديث. فالحفاظ على تماسك البنيان المرصوص هو مهمَّة ملقاة على عاتق الدولة الإنمائية التي ترفض كل أشكال الديكتاتورية، فالتنمية المركَّبة هي التي تبغي المزيد من الحرية المسؤولة أخلاقياً؛ لأن الإنسان مركَّب من الحرية والاختيار والمراجعة، وعلى هذا الأساس تتعامل معه الدولة الإنمائية؛ أما الدولة الديكتاتورية فتتعامل معه على أساس أنه إنسان مفكَّك داخل الموارد الطبيعية، فهو في العالم الإسلامي في مرتبة أدنى بالقياس إلى مرتبة النفط، وفي اليابان هو في مرتبة أعلى بالقياس إلى مرتبة التكنولوجيا؛ إذ تجد "التركيبة الإنسانية التي لا حدود لها هي ما يميِّز الإنسان عن الكائنات الطبيعية/ المادية، ويفصله عن عالم الطبيعة/المادة."[٢٦]

هناك ضرورة في العالم الإسلامي تتطلَّب فصل الإنسان عن الأشياء، وإعادته إلى طبيعته الإنسانية، عن طريق إجراء حوار بين الإنسان والإنسان، مما أمكن هذا الحوار أن يفضي إلى بناء دولة إنمائية تتَّخذ من الإنسان طريقاً لتطويع الأشياء وتنويعها؛ إذ تعَدُّ التكنولوجيا -التي هي ميزة مقارنة من صنع الإنسان- أصلَ الأشياء.

إن التكنولوجيا التي هي ميزة من صنع الإنسان، تتطلَّب إنساناً مركَّباً من: التعليم، والتدريب، والصحَّة، وممارسة العمل، فضلاً عن أنها تتطلَّب إنساناً مركَّباً من: التحدِّي، والطموح، والتضحية. فهذه العملية التركيبية تشكِّل سرًّا من أسرار البنيان المرصوص في اليابان، فلا يمكن أن تستمر هذه التكنولوجيا في التغيير والتجديد، إذا ما تمَّ تفكيك هذا الإنسان، أو اختزاله في: عناصر مثل التعليم، وممارسة العمل، على

---

[٢٦] المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان**، مرجع سابق، ص٧.

حساب الرعاية الصحِّية، ومحاربة الفقر، كما لا يمكن اختزاله في: الطموح، والتضحية، والتحدِّي، على حساب الاستمرار، والإنجاز، والتغيير.

إن التعامل مع الإنسان في تركيبيته يشكِّل الطريق المناسب لتصميم عالم إسلامي مركَّب. فقيمة العالم الإسلامي تكمن في مستقبله التكنولوجي، الذي هو ميزة من صنع الإنسان، وليس من صنع النفط وحده. فكل شيء متوافر في العالم الإسلامي، بينما الأمر يحتاج إلى إنسان يقوم بترتيب الأفكار والنظم لاستغلال هذه الأشياء. ومثل هذه الحاجة لهذا الإنسان تثير سؤالاً قلِقاً. لماذا العقول التي هاجرت من العالم الإسلامي إلى الدول الإنمائية هي أكثر إبداعاً وعطاءً؟

ما من شكٍّ أن هذه العقول هي وليدة دينامية الاعتماد على الذات، فقد سعت هذه العقول بما امتلكته من قدرة على استثمار التعليم في وطنها الأم، إلى تحريك مواهبها التي ظلَّت مهدَّدة بالتفكيك والضياع. لقد ساعدت الهجرة على تركيب هذه الدينامية والمواهب بعناصر ضرورية لاستمرارها مثل: زيادة الكفاءة، وتحسين مستوى المهارات، وتطوير آليات التدريب، وتكثيف الحوافز المساعدة على الابتكار، وخلق وضع صحِّي يسمح باستمرار نمو الإنتاجية.

لقد هاجرت العقول مفكَّكة وعاطلة، واستقرَّت في الدول الإنمائية مركَّبة وفاعلة؛ لأنها تقاتل التخلف داخل بنيان مرصوص هو مزيج من قيادة حكيمة تشجِّع الإنسان وترعاه مادياً، ومجتمع يحترم العلماء ويكرمهم معنوياً. إن ثنائية (التعليم والسلطة)[27] غير كافية لرسم معالم إنمائية واضحة. فالتعليم بإمكانه أن يفتقد إلى النوعية (= أحد أسباب هجرة العقول). والسلطة التي تعتقد أنها تبسط حمايتها على الاقتصاد والمجتمع، قد يكون ظنُّها في غير محلِّه، وإنما ينبغي التنويع داخل التعليم والسلطة، بحيث يتطلَّع

[27] Brainerd, William, and Peryy, George. *Brookings papers on Economic Activi,* (Washington, D.C: Brookings B Institution, 2005, p151

المتعلِّم إلى صناعة الأفضل، وذلك إذا ما تصادف مع سلطة متنوِّعة في عرض الخيارات أو حمايتها، عن طريق تقديم المساعدات، ما يجعل السلطة تراجع مواقفها، وتنأى بنفسها عن الاصطدام مع إنسان متعلِّم تعليماً نوعياً.

يفترَض في أبناء العالم الإسلامي الاستفادة –أيضاً– من الأنموذج المركَّب للعقول المهاجرة، التي استطاعت أن تشارك بفاعلية في تنمية الدولة الغربية، وتستفيد من نعمة البنيان المرصوص، وتكون لَبنة من لَبناته، وضرورة من ضرورات تماسكه، مما لا يمكن للدول الإنمائية الاستغناء عنها؛ "لأن البنيان كله ينهار إذا تخلت لَبِنة عن مكانها. تقدمت أو تأخرت سواء. وإذا تخلت منه لَبِنة عن أن تمسك بأختها تحتها أو فوقها أو على جانبيها سواء.. إنه التعبير المصور للحقيقة لا لمجرد التشبيه العام. التعبير المصور لطبيعة الجماعة، ولطبيعة ارتباطات الأفراد في الجماعة. ارتباط الشعور، وارتباط الحركة، داخل النظام المرسوم، المتجه إلى هدف مرسوم."[٢٨]

إن العبرة من هدف البنيان المرصوص هو ضرورة تأسيس دولة إنمائية في العالم الإسلامي تعمل على تركيبته؛ إذ كل دولة عربية وإسلامية على حدة تتحمَّل مسؤولية وحدة العالم الإسلامي ورفاهيته، من خلال تجربتها الإنمائية الناجحة. فنجاحها يفتح طريقاً لنجاح جيرانها، ويمهِّد السبل للتكامل الاقتصادي، وذلك كلما سعت هذه الدول إلى احترام تركيبة الإنسان؛ لأن العالم الإسلامي سيظلُّ مفكَّكاً ما لم يتمكَّن فيه الإنسان من أن يقاتل التخلف داخل بنيان مرصوص، وما لم يتمكَّن من التعامل مع التنمية على أساس أنها عبادة يرعاها الله فيشحذ ديناميتها، ويبارك إنجازاتها، ويقيِّض لها الأسباب التي تؤدِّي إلى استمراريتها، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقاتِلُونَ فِي

[٢٨] قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، مج٦، ص٣٥٥٥.

سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ.﴾ (الصف: ٤) فهل من اتفاقٍ عملي على أن التنمية المركَّبة من يدٍ عاملةٍ مخلصةٍ وفمٍ شكور لنعماء الله، وأرضٍ طيِّبةٍ لا تنبت إلاَّ طيِّباً، هي التنمية التي تقاتل التخلف المركَّب من داخل إنسان مرصوص؟

٣. التنمية المركَّبة بنيان مرصوص (= التنمية المرصوصة/ المستمِرّة)

لم تختزَل الاستفادة من عائدات التنمية اليابانية في جوانبها المادية، وإنما امتدَّت لتشمل جوانب المعيشة والصحَّة والتعليم والإبداع، ولعل الاستفادة من هذه الجوانب جميعها قد دفع إلى المزيد من الإنجازات. وفضلاً عن الاستمرار في تجديدها وتغييرها وتطويرها وتقدُّمها، فإن البعد المادي هو من يصنع الإنجازات. أما أبعاد الصحَّة والتعليم، فتضمن الاستمرار في زيادة معدَّلات الأداء، ومن ثمَّ فإن الشروط التي تهندِس عالم الإنجازات وتشكِّل -في الوقت نفسه- الحافز على الاستمرارية في تحقيق الإنجازات، هي التي يفترَض الوقوف على أبعادها، قصدَ استخلاص الدروس والعبر.[٢٩]

لقد بذل اليابانيون مجهودات مستمرة في ممارسة العمل، وكانت القناعة والزهد بما يمتلكون من أرز دافعاً لتنشيط اقتصادهم، وهذا ما ينبغي تعلمه من التجربة اليابانية: الاجتهاد في العمل، والموهبة والولاء والاهتمام، والعمر الوظيفي.[٣٠]

---

[٢٩] يوسف، ناصر. ديناميكا التجربة اليابانية المعاصرة في البناء الاقتصادي: الدروس المستفادة إسلامياً (الشباب الإسلامي نموذجا)، في: **المؤتمر العالمي العاشر للندوة العالمية للشباب الإسلامي -الشباب وبناء المستقبل**، المحور الأول- القاهرة ٢١-٢٣ نوفمبر ٢٠٠٦م، ص٢٩٨.

[30] Mohamad, Mahathir. *Reflections on Asia*, Kuala Lumpur: Millennium Books, p122.

أ. القدوة المحرِّضة (= توجيه فعل الرمز):

كان للرمز في اليابان دور سيميائي استراتيجي في عملية بناء المستقبل الاقتصادي.[٣١] فالرمز في اليابان يتحرَّك داخل التاريخ والدين والتراث والقيم، أي وسط فلسفة الأشكال الرمزية كما يسميها الفيلسوف الألماني إرنست كاسيرر E. Cassirer، ما يجعل تأثيرها في الأجيال فاعلاً ومؤثِّراً. فطموح الأجيال في اليابان يتَّخذ من جسر الرمز طريقاً للتضحية، والتحدِّي، والإقلاع، والإنجاز، والاستمرار. ومقارنة بذلك؛ فإن الإنسان المسلم سيكون قادراً على العطاء، إذا ما وعى أن مستقبله مهيَّء للإنماء حالة امتثاله لقدوة متجسِّدة في خير البشرية، الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، الذي لم يتنازل عن نبوته تحت أي ضغط من الضغوط.

إن اتخاذ الرسول صلى الله عليه وسلم قدوة للإنسان يفترَض أن يتحقَّق عملياً، على مستوى البناء المركَّب، فلا يمكن اختزال الاقتداء به صلى الله عليه وسلم في جانب إنمائي معيَّن. وكما أن هذه القدوة الحسنة تتحرَّك داخل الدين، والتاريخ، والتراث، والقيم، يفترَض -أيضاً- أن تتحرَّك في الاتجاهات المادية، فهندسة مستقبل البناء الاقتصادي من داخل أنساق القدوة الحسنة ضرورة ملحَّة، يفترَض أن تدرَج في وعي الإنسان المسلم؛ لأن احترام القدوة لن تكتمِل أساساته إلاَّ بإدارك دور هذه القدوة في البناء الاقتصادي والاجتماعي، ويكتمل هذا الوعي كلما شعر الإنسان المسلم أن هذه القدوة قد أصبحت له بمثابة المحفِّز الكبير لطاقاته الفردية والجماعية؛ بينما اختزالها في أمور دينية بحتة سيؤدِّي في النهاية إلى ضياع الجهود، وتبخُّر أحلام الإنسان المسلم. فالذي يختزل قدوته ويخونها، حتماً ستختزله وتخونه وتهمِّشه عن ركب التطوُّر. وهنا يكمن سرّ تخلف هذا الإنسان عن قطار التنمية والبناء الحضاري.

---

[٣١] بعد عودة رولان بارت من زيارة لليابان كتب كتاباً بعنوان: **إمبراطورية العلامات** L'Empire des signes.

تتمثَّل أنساق هذه القدوة التي تتحكَّم في مستقبل البناء الاقتصادي، في تطلُّعات الإنسان المسلم إلى العمل المشترك، المنتِج والمستمِر، الذي هدفه التركيب، على غرار ما كان يفعل الرسول صلى الله عليه وسلم، وصحابته رضوان الله عنهم، والرموز من التابعين بإحسان، والعاملين بإخلاص، والمنظِّرين بقلق. إن هدف هذا العمل المشترك يصبُّ في توحيد جهود الطاقات الاجتماعية داخل العالم الإسلامي؛ إذ تجتمع على قدوة تكون المرجع في الخلافات حول كيفية البناء الاقتصادي، ولعل مثل هذه القدوة تدعو إلى المشاركة في قوَّة العمل، واستثمار الأرض، واحترام الوقت، والاستفادة من تجارب الآخرين. فكلما كان التحرُّك داخل قنوات هذه القدوة، فلا مجال للاختلاف في طريقة البناء؛ لأنه يكفي أن الهدف هو الالتفاف حول تنمية الاقتصاد والمجتمع.

ويعود سبب تخلف الأمة الإسلامية وضياع إنسانها، إلى تهميش القدوة عن مجالات البناء الاقتصادي. فتنمية اليابان برزت في ظلِّ التفاف الإنسان الياباني حول شخصية الإمبراطور، وتنمية الغرب الاقتصادية تضخَّمت في ظلِّ نهب إنسان الغرب لخيرات المسلمين في شكل حروب صليبية، وغزو، واعتداء، واستعمار. إن الحافز الديني ضروري للإنسان المسلم لبناء مستقبله المادي بطريقة هادئة وسلمية، تختلف عن تقديس شخص إلى حدِّ العبادة كما هو الشأن في اليابان، وتختلف، أيضاً، عن اتخاذ الذرائع الدينية سبيلاً للإرهاب والعنف والنهب كما هو في الغرب قديماً وحديثاً.

إن الهدف من تطلُّعات الإنسان المسلم لبناء المستقبل الاقتصادي من داخل القدوة، هو بذل الجهود من أجل إغناء الإنجازات بقيم حضارية وإنسانية، سبق للرسول صلى الله عليه وسلم أن مارسها ودعا أصحابه الكرام إليها، مثل: الثقة، والأمانة، والاستقامة، والعدالة، والمحبَّة، والمعاملة، والإيفاء، بالعهود. فهذه كلها تضفي على الإنجاز بعداً عالمياً، كما هو عليه الأمر في التجربة اليابانية، إذا جاء الحديث عنها في سياقها التجاري والتسويقي. ففي غياب مثل هذه القيم، التي يصعب اكتسابها من خارج الاقتداء والاهتداء، فإن إنجازات الإنسان المسلم ستعدم مهما كان حجمها وتأثيرها في المجتمع والاقتصاد، كما يحدث في كل مرة نتفاءل فيها، كلما لاحت في الأفق بادرة للبناء الاقتصادي المنظَّم والممنهَج.

وإذا كان الإنسان المسلم يتَّخذ من الرسول صلى الله عليه وسلم قدوته لإنجاز العبادات، بداعي الاستمرار في أدائها على وجه حسن، فإن هذا لا يقلُّ أهمِّيةً عن المعاملات، التي هي عمود التنمية الاقتصادية. ومن المفروض على الإنسان المسلم أن يرى في القدوة ضرورة لاستمرار الإنجازات أيضاً؛ لأنه لا استمرار دون تضحية، ولا تضحية دون قدوة. وإذا كانت القدوة شرطاً للاستمرار في تحقيق الإنجازات، فمن الأولى أن تكون مطلباً ملحًّا للإنجاز نفسه. وما لم تكن كذلك -كما رأينا في رمز التجربة اليابانية- فستتبخَّر أحلام الإنسان المسلم في تحقيق أدنى إنجاز، يكون في مستوى ما يطرحه إنسان الغرب والشرق، الذي يفتقد إلى الهدي الشرعي.

ب. القيادة الحكيمة (= ترشيد فِعْل السلطة):

سيكون الإنسان المسلم عاجزاً عن التطلُّع إلى أفق المستقبل، إذا اصطدم بقيادة لا تستجيب لمثل هذه الطموحات والتطلُّعات. فالقيادة الحكيمة تدرك للوهلة الأولى أن مستقبلها رهن بمستقبل إنسانها، وأن استمرارها في تحقيق أهدافها وأجندتها متوقِّف على تحقيق الإنسان لإنجازاته المادية. فكلما كان الإنسان مطمئناً على مستقبله، كانت القيادة -بفضل ما تمتلكه من حكمة- قادرة على توجيهه توجيهاً ثقافياً وتربوياً وأخلاقياً سليماً. وهذا بدوره يجلب أسباب الاستقرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ويُبعِد شبح الإرهاب والعنف والاصطدام، مما يعمِّق الولاء ويعزِّز الانتماء.

إن مستقبل الولاء والانتماء متعلِّق بحاضر الإنجازات، ومدى تدريب إنسان الأمة على الاستمرار في العطاء، من منطلق أن ذلك واجب الإنسان المسلم تجاه مجتمعه. وكذلك من حقوق الإنسان المسلم على قيادته، أن تساعده على تحقيق إنجازات تكون مدروسةً ومخطَّطاً لها بعناية فائقة، وهذا يجعل الولاء لهذه القيادة هادفاً، ومضيئاً لجانب مظلِم في تاريخ الإنسان المسلم، وذلك بإعادة النظر في الزاوية التاريخية التي كان ينظر من خلالها الإنسان المسلم إلى القيادة السياسية، التي تفتقد إلى الحكمة في التعامل مع شرائح

المجتمع. فقليل من الحكمة فيه من الكفاية ما يحوِّل وجهة الإنسان المسلم من البراء، الذي كانت تفرضه عوامل مثل تهميش القيادة السياسية لهذا الإنسان، وإعاقته عن تحقيق إنجازاته المستقبلية، إلى الولاء الذي يأتي نتيجة لما صار يلمسه هذا الإنسان الفاعل من رعاية واهتمام. فالعناية التي توليها القيادة السياسية لهذا الإنسان الفاعل، الذي يتَّخذ من الاقتداء طريقاً إلى الأداء السليم، ستترجم لا محالة إلى إنجازات تستشرف المستقبل. فكلما تعمَّقت الصلة بين القيادة الحكيمة والإنسان الفاعل، بين العناية والإنجاز، استمرَّ الانتماء في حصاد ثمار الولاء.

وبإمكان الولاء أن يتَّخذ أبعاداً حضارية ومركَّبة، إذا توافرت إنجازات يتطلَّب الدفاع عنها باستمرار في زيادة معدَّلاتها، ومن ثمَّ فإن الانتماء لا تشتدُّ أواصره إلاَّ في ظلِّ المنافسة الدولية، ولا منافسة في غياب إنجازات يستوعبها السوق، ويتطلَّع المستهلك إلى امتلاكها. فالإنجازات ستكون عديمة التأثير في الناس إن لم تكن هناك قيادة ترغب في تحقيق الأفضل لرعاياها، وخصوصاً الشباب الذين هم إرادة الأمة في الحاضر وإدارتها في المستقبل، فالشباب لديهم "القدرة على صياغة مفاهيم بديلة للحياة، ووضع صورة بديلة للعالم، كما أنهم قادرون على طرح قيم بديلة، وطرق بديلة لحل المشكلات ومؤشرات بديلة لتقويم المنجزات."[٣٢] ومن ثمَّ أوَلَيْست "القيمة الأولى في نجاح أي مشروع اقتصادي هي الإنسان؟"[٣٣]

إن الهدف من دخول الإنسان المسلم معترك الحياة يكمن في إظهار قدراته الإنتاجية والتجارية والتسويقية، وهو في الوقت نفسه، يدافع عن رموزه ووجوده وهويته؛ مما يعمِّق الولاء والانتماء. فدون سلعة أو بضاعة أو إنجاز أو تكنولوجيا تعزِّز موقف الإنسان المسلم في المجتمع الدولي، لن يكون للولاء والانتماء معنى في ظلِّ العولمة التي تخترق القوميات وتسعى إلى تقويضها؛ وإنما الولاء الضمني سيكون لمن يحقِّق له

---

[٣٢] عز الدين، ناهد. **الشباب العربي ورؤى المستقبل**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٦م، ص٣٥.

[٣٣] ابن نبي، مالك. **المسلم في عالم الاقتصاد**، بيروت: دار الفكر المعاصر- طبعة جديدة، ٢٠٠٠م، ص٥٨.

إنجازاته. وهنا يأتي دور القيادة السياسية، التي يتطلّب منها الحكمة في صياغة القرارات الاقتصادية المستقبلية، التي تكون في مستوى طموحات الإنسان المسلم، وذلك إلى جانب ما يمكن أن تقدِّمه لهذا الإنسان من خدمات وتسهيلات. والأهم من ذلك، هو التركيز على توفير تعليم أساسي، ورعاية صحِّية، وتدريب مكثَّف لجوانب الحياة كلها، وتعزيز قوَّة العمل، ومحو الأمية. فالاستثمار الاجتماعي من جانب القيادة الحكيمة، يشكِّل فرصة لإعادة ما دمَّره الاستعمار والإرهاب، كما تجلَّت لنا في التجربة اليابانية. ولعل تحقيق الأهداف العليا للإنسان المسلم لمجاراة إنسان الغرب والشرق، سيعزِّز دور القيادة في المجتمع، ويجعلها أكثر حكمة في رؤيتها وخططها لبناء مستقبل الإنسان المسلم.

إنّ مثل هذه الخطط، ستحقِّق النجاحات في ظلِّ ما يتوافر للعالم الإسلامي من ثروات طبيعية، تفتقد إليها اليابان، وتشكو حظَّها من هذا العطاء الرباني. وكما يرى صديق فاضل -الرئيس السابق لحركة الشباب الإسلامي في ماليزيا- أنه يفترَض لبناء مستقبل الشباب الإسلامي توافر أصحاب الخبرة القادرين على المنافسة في مجالات التجارة والأعمال والصناعة، ويفترَض، أيضاً، تدريب رجال أكفاء يجسِّدون في إدارة المال مفهوم «نعم المال الصالح للرجل الصالح». هؤلاء الشباب هم الذين يجسِّدون المفهوم الإسلامي للإنسان الناجح في عالم التجارة والمال، دون الإغفال عن مراقبة الله تعالى والالتزام بأحكامه مصدقاً لقوله تعالى: ﴿رِجَالٌ لاَ تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلاَبَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَإِقَامِ الصَّلاَةِ وَإِيتَاءِ الزَكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ القُلُوبُ وَالأَبْصَارُ.﴾ (النور: ٣٧) فما هو مطلوب من الشباب ليس الخبرة في مجال التجارة والأعمال فحسب، وإنما القوة الروحية والمعنوية الفاعلة، والتماسك الداخلي؛ إذ هما شرطان أساسيان في نهضة الأمة وتقدُّمها.[٣٤]

إن بناء قاعدة صلبة يقف عليها مشروع الاستثمار الاجتماعي، بإمكانها أن تفرز إنساناً فاعلاً وقادراً على الإبداع والابتكار والإنتاج، مما يسمح للقيادة الحكيمة بتوجيه اهتماماتها إلى أمور المستقبل، بدلاً من الصراع اليومي مع الماضي والحاضر، الذي

[٣٤] فاضل، صديق. الحركة الإسلامية الماليزية في التسعينات: رؤية وآفاق، ترجمة: محمد الطاهر الميساوي، باريس: **مجلة الإنسان**، س٢، ع١٠، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل- نيسان، ١٩٩٣م، ص٤٥.

تسهم عوامل الإرهاب والعنف في تضخيمه. وكل هذا ناجم عن تهميش الإنسان واللامبالاة بمطالبه، مما يعمِّق الخلاف بين السلطة والرعية، وبين الحاضر والمستقبل. وهذا لن يكون في صالح المستقبل فحسب؛ بل يشوِّه إنجازات الماضي العظمى، ويجعل في كل حاضر مسألة القدوة عديمة الفاعلية كلما تعلَّق الأمر بالبناء الاقتصادي. خصوصاً بعدما ثبت "أن إهمال أو تجاهل قضية الإنسان هي من الأمور التي أفقدت هذه التجارب الشرطَ الأساسي لنجاحها، مثلما حدث لمخطط (شاخت) في أندونيسيا،"[٣٥] بينما نجد الاهتمام بالإنسان تعليماً وتدريباً وممارسةً للعمل، أحد أسباب نجاح التجارب الاقتصادية في ماليزيا.

لقد نما هذا الاهتمام من جرَّاء العناية الفائقة بالأطفال (=إنسان المستقبل)، وذلك من منطلق إيمانها أن التحصيل العلمي يحرِّض على نمو الإنتاجية. فوفقاً للتقرير الذي أعدَّه معهد اليونسكو للإحصائيات بكندا عن التعليم الابتدائي، نجد ماليزيا تحتلُّ المرتبة السادسة عالمياً في الإنفاق العام على كل تلميذ في المدرسة الابتدائية.[٣٦] إذاً ينبغي مساعدة الإنسان المسلم على تحسين ظروف عيشه المادية بالقضاء على الجهل والأمراض والفقر، ومساعدته على التحرُّر من التبعية الفكرية والعلمية والتكنولوجية، وتسليحه بالعلم والتكنولوجيا الحديثة، حتى يتمكَّن من المساهمة في بناء علاقات اقتصادية مستفادة من تعاليم الإسلام.[٣٧]

ج. الإنسان الفاعل (=تدويل فعل القيم):

يتطلَّب من الإنسان المسلم رفض فكرة العنف بكل أشكاله وألوانه، إذا كان يتطلَّع إلى بناء مستقبله على الطريقة اليابانية في التنمية الاقتصادية. والمطلوب منه أن ينظر إلى

---

[٣٥] المرجع السابق، ص٥٨.

[36] *Report Card on Primary Education*. Washington: International Fund Monetary, Finance and Development, June 2005, pp24- 25.

[٣٧] بوطالب، عبد الهادي. (١٤٠٨هـ)، دور التربية في تنمية العالم الإسلامي وتضامنه، **الإسلام اليوم**، (إيسيسكو: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط) ع٦، ذو القعدة، ص٣٧.

التحدِّيات التي تواجهه على أنها سنَّة من سنن الله تعالى تتطلَّب منه مواجهتها من منطلق التدافع لقوله تعالى: ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيراً﴾ (الحج: ٤٠) فداخل هذه الآية الكريمة تكمن مشروعية الطموح والتضحية والتحدِّي، في سبيل الانتصار لسنَّة الله تعالى في خلقه، مع تفعيل القدوة للاستمرار في هذا الانتصار. فالتدافع إنجاز، هو الآخر، شريطةَ أن يكون بطريقة دفاعية، تأسِّياً بالرسول صلى الله عليه وسلم الذي لم تكن أعماله التدافعية هجومية إطلاقاً.

إن العنف عائق لتحقيق الإنجازات المرجوة. والأهم من ذلك، أن المستقبل ليس صناعة إرهابية وإنما صناعة إنمائية؛ فالإنجازات تنمو في ظل الأمن المستقبلي. وإذا كان للإنسان المسلم بُدٌّ من ولوج عالم المغامرة والمخاطرة؛ فإن معركة العمل المستمرة طريقة مناسبة وفاعلة لبناء مستقبل، أساساتُه التحدِّيات، والتضحيات، وحسن اختيار شروط الإقلاع والارتفاع. فإذا توافرت لهذا الشباب المسلم قدوة تحرِّك الماضي والحاضر والمستقبل، وقيادة حكيمة تتحرَّك داخل هذه الأزمنة؛ فإن حركة الإنسان المسلم ستكون انسيابية ومستعدَّة لصناعة الأفضل وبناء المستقبل الإنمائي المتماسك. فالاهتمام بالشباب يظلُّ أمراً قائماً بهدف امتصاص غضبهم، الذي كثيراً ما يقف عائقاً أمام التنمية والإنجاز والاستمرار، خصوصاً وأن مفهوم الشباب يشير "لدى البعض إلى مرحلة اكتشاف الذات التي تُعرف بأزمة الهوية، والتي يكتنفها شعور بالاغتراب الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، الذي يأخذ صورة الثورة والرفض لأغلب القوانين والأنظمة القائمة، على أثر ما يصادفه الشباب من إحباط وفقدان ثقة، ما يزيد شعوره بالتناقض الذاتي ما بين رغبته في الاستقلال، وضرورة الاعتماد على الآخرين. فالشباب بطبيعتهم غير مقتنعين بالقوانين القائمة، ولكنهم في الآن ذاته غير قادرين على تغييرها."[٣٨]

يتطلَّب من الإنسان المسلم مرة أخرى، أن يتخلَّى عن عادات الاستهلاك الزائد عن الضروريات، ويمتثل قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا ولا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ.﴾ (الأعراف: ٣١) ففي هذه الآية دعوة صريحة إلى اتِّباع التوسُّط والاعتدال

[٣٨] عز الدين، ناهد. **الشباب العربي ورؤى المستقبل**، مرجع سابق، ص٣٥.

في الاستهلاك، ومثل هذا الزهد سيوفِّر للإنسان المسلم فرصاً كبيرةً للادخار واحترام الوقت. إن الاستهلاك غير المنضبط بمعايير دينية وإنسانية يجعل من الإنسان متلهفاً للسلع، ويكون وقته موزعاً داخل هذه الحاجات. خاصة أن أوقات الفراغ -لدى الشباب غير الملتزم- تكون حافزاً للاستهلاك غير المنضبط، ولجملة من الأشياء والأفكار تؤدِّي إلى الوقوع في أمراض نفسية تقف عائقاً أمام تحقيق الإنجازات؛ لأن مثل هذه السلوكيات المنحرفة "ستؤدِّي إلى الحط من قيمة الإنسان، وزيادة احتمال حدوث مظاهر الضعف والجمود والسلبية والانحراف لديه، وإضعاف شخصيته الاجتماعية. فالتخطيط في مجال الشباب عمل وقائي تنموي، يندرج في إطار خطط التنمية الشاملة التي تحمي المجتمع حاضراً ومستقبلاً، وتصون إمكاناته، وتبعده عن الوقوع في المشكلات التي تمنع تطوره بشكل متوازن."[٣٩]

في ظلِّ عمل مناسب توفِّره القيادة الحكيمة للإنسان المسلم المتعلِّم والمدرَّب والمسؤول، وفي ظلِّ دفع الاستهلاك إلى أسفل، سيكون الادخار محفِّزاً على دفع الإنجازات إلى أعلى. فبالادخار يسهم الإنسان المسلم في تعميق ولائه وانتمائه، مثل العمل المستمر على تخفيض حجم الديون التي أصبحت تخلُّ بالسيادة الوطنية. ففي ظلِّ هذه الإنجازات ستكسب القيادة جيلاً منتجاً، نظراً لما وفَّرته له من علم أساسي، وتدريب قوي، وممارسة للعمل. وهذا بدوره يريح القيادة من عناء الديون والتبعية والتشوُّه، ويضعها في مكانة تجعلها أكثر استعداداً للتوجُّه نحو بناء اقتصادي قائم على أسس حضارية وإنسانية وعالمية. فعلى "قدر تنوع العمل، في داخل البلاد، يكون الثراء، وتكون إمكانية التقدُّم، وتكون قدرة السياسة الخارجية، على الاتصال بالعالم الخارجي، بسهولة ويسر... وعلى قدر ضيق هذه المجالات... يكون الفقر والتخلف، ويكون عجز السياسة الخارجية، في التعامل مع العالم الخارجي، إلا من منطق ضعف، وتبعية، وذلة وانكسار."[٤٠]

---

[٣٩] عمران، كامل. الشباب وفوائد استثمار وقت الفراغ، **مجلة العلوم الاجتماعية** (الكويت) ع٣، مج٢٧، خريف ١٩٩٩م، ص١٢٩.

[٤٠] عبود، عبد الغني. **ديناميات المجتمع الإسلامي: الإسلام وتحديات العصر**، بيروت: دار الفكر العربي، ط١، ١٩٨٠م، ص٩٨.

إن القضاء على التخلف لا يكون بكثرة الثروات الطبيعية التي بإمكانها أن تزيد من هوَّة التخلف، إذا أسيء توزيع عوائد هذه الثروات على المجتمع، أو أسيء استخدام هذه الثروات في معركة البناء الاقتصادي. إن القضاء على التخلف يتمُّ من داخل معركة جهادية متواصلة، يقودها إنسان: مؤمن، وهادئ، ومتعلِّم، ومتدرِّب، ومنتج، وحرٌّ في إطار ما تفرضه عليه المسؤولية تجاه الوطن والعقيدة والمبدأ. وهذا أقل ما يمكن أن يتعلَّمه الإنسان المسلم من الإنسان الياباني، الذي يعَدُّ صانع النهضة اليابانية المعاصرة ومهندسها.

خاتمة:

إن التجربة اليابانية في التنمية الاقتصادية بالخصوص هي تجربة مركَّبة في بعديها الإنجازي والاستمراري؛ بحيث يشترَط للإقلاع في إنجاز أي مشروع أن يكون مصحوباً برؤية كلية، وموحية بأن هذا المشروع الإنمائي له القابلية للاستمرار، ما يعني ربط مستقبل الاستمرار بمستقبل الفاعل الإنساني في ديناميته. فداخل دينامية الفاعل الإنساني تحدث عملية تركيبية بين الإنجاز واستمراريته، وفي غياب مؤشِّرات هذه الدينامية المتمثِّلة في: الطموح، والتضحية، والتحدِّي، وما يتبعها من عناصر حيوية تتمثَّل في التعليم والتدريب وممارسة قوَّة العمل والتنظيم الصحِّي، يستعصَى تصوُّر تنمية مركَّبة، ومن ثمَّ يتعذَّر رؤية مستقبل الإنجازات بشكل جليّ ومستمر. فالتجربة اليابانية الإنمائية المركَّبة تأخذ في الحسبان كل مستويات الإنجاز، من دون إغفال للعناصر المكمِّلة له، ومن ثمَّ فإن التجربة اليابانية تقف على نسق إنمائي مركَّب ومتمحور حول دينامية الإنسان، وأي تراجع عن هذه التنمية يشكِّل هدماً لهذا النسق. فمستقبل هذا النسق المركَّب مرتبط بمستقبل الإنسان المركَّب من ديناميته وعناصر أخرى، مثل العناية الكلِّية بهذا الإنسان وتوفير المطالب الضرورية له.

وما من شك في إن التجربة اليابانية في التنمية المركَّبة جديرة بتكثيف النظر في مكتسباتها؛ لأن الاهتمام بمنطلقاتها ونتائجها هو اهتمام بالإنسان نفسه، وهذا أهمُّ ما تتميَّز

به التجربة اليابانية. فإذا كانت هذه التجربة تتحدَّد بمستواها الاقتصادي المنجَز، فإنها تتجدَّد بمحتواها الإنساني المستمِر. فقد تفوَّقت اليابان في مجال التكنولوجيا والمهارات؛ لأنها تفوَّقت في العناية بالإنسان، وتفنَّنت في أساليب الاهتمام به على جميع المستويات التعليمية والعلمية والصحيِّة والمعيشية والترفيهية.

ولا ريب في أن تشكِّل دينامية الاعتماد على الذات في التجربة اليابانية ظاهرة تاريخية وطبيعية. وقد تميَّزت هذه الدينامية، في فترة ما بعد الحرب، وفي ظلِّ التطور التكنولوجي، بتحوُّلها إلى تنظيم مؤسَّساتي؛ لأن عناصر الاعتماد على الذات المتمثِّلة في التفاني والارتباط والانضباط داخل الشركة، هي من أساليب العمل المؤسَّس والقائم على مبادىء ومعايير وقيم، وبالتالي فإن الاعتماد على الذات داخل المؤسَّسة اليابانية لم يكن الهدف من ورائه تحقيق مكاسب سياسية تغطِّي على المشاكل الاقتصادية، كما كان عليه الأمر في الدول الاشتراكية؛ وإنما استهدف الاعتماد على الذات في اليابان الرأسمالية تحقيق إنجازات اقتصادية تكون قد سبقتها آليات فكرية وفلسفية واستراتيجية. فالاعتماد على الذات يعَدُّ أحد القيم الاجتماعية المهمَّة في نجاح التجربة اليابانية، بحيث يتعذَّر فهم الاعتماد على الذات فهماً مركَّباً إلاَّ في ظلِّ معرفة المصدر الحقيقي للأفكار التي تحكم الإنسان الياباني، وتوجِّه مساره الإنمائي. فهذا الإنسان الذي يفتقر للموارد الطبيعية تربطه علاقة قلِقة بالأشياء التي يفتقدها، وبالتالي فإن الاعتماد على الذات كأسلوب مؤسَّساتي، جعل الياباني يرى في التنمية فناً من فنون الارتقاء بالأشياء إلى مستوى الأفكار، بينما التخلف يعبِّر عن عجز واضح في ربط الأشياء بالأفكار.

والتجربة اليابانية في التنمية المركَّبة، حصيلة عملية تاريخية مثمِرة، ومتوَّجة بإبداع الفاعل الإنساني الياباني لقيم مضافة وفاعلة؛ إذ انتقلت اليابان من بلد زراعي شبه متخلف إلى عملاق صناعي وتكنولوجي، كما انتقلت من مجتمع الإقطاع إلى فوضى الديكتاتورية العسكرية إلى الدولة الإنمائية المتحرِّرة. وقد أنشأ هذا الانتقال الدينامي

أنموذجاً إنمائياً متطوِّراً. وفضلاً عن ذلك، أضاف الفاعل الإنساني الياباني قيماً جديدةً لمجتمعه باستفادته الواعية من معارف الغرب وعلومه، وظلَّ الاقتباس يتمُّ في ظلِّ روح يابانية عالية، لم تفقد الثقة في قيمها، بل أبدعت قيماً جديدةً من صلب المعارف التي اقتبستها، في مجال الإدارة والتنظيم والتسويق والمنافسة، فقد أصبحت هذه القيم الجديدة قيماً يابانية خالصة مضافة وفاعلة إلى جانب القيم اليابانية الأساسية، مثل التجانس الاجتماعي، والانفتاح على الأفكار الجديدة، واحترام الأمة والدولة، ومحاسبة المسؤولين.

إنّ استفادة ماليزيا –التي تنتمي إلى العالم الإسلامي– من التجربة اليابانية، لا يعود إلى أسباب قومية وإقليمية فحسب، فهناك دول قريبة من اليابان لا تزال شبه متخلفة مثل الفلبين وفيتنام وكوريا الشمالية وبروناي، فضلاً عن أن ماليزيا مجتمع متعدِّد الأجناس على خلاف اليابان الذي يكاد يكون فيه الشعب متَّحداً ومتجانساً؛ وإنما يرجع نجاح ماليزيا إلى إنها استطاعت أن تُكسِب شعبها غير المتجانس ثقافة اقتصادية متجانسة؛ إذ شكَّلت هذه الثقافة جوهر ما استفادته ماليزيا من التجربة اليابانية. لقد تعلَّم الشعب الماليزي طريقة التفاني في العمل واحترام الوقت والإنتاجية الإضافية، وتحويل الطائفية إلى عامل اقتصادي محفِّز على تسريع النمو الاقتصادي، عن طريق العمل المشترك والمنافسة المسؤولة. وفي ظلِّ تحقيق الثقافة الاقتصادية لمزيد من الرخاء والرفاهية، فقد استمرت هذه الثقافة في العطاء وشقَّت طريقها داخل المؤسَّسات السياسية والاقتصادية، التي ارتبط مستقبلها الإنمائي بمستقبل هذه الثقافة، فباتت تشكِّل سرًّا من أسرار الاستقرار الاجتماعي في ماليزيا. إلى جانب ذلك، استفادت ماليزيا من التجربة اليابانية كيف تكون دولةً إنمائيةً قادرةً على تعميم الثقافة الاقتصادية في المجتمع الماليزي، وذلك بما تبديه من عناية واهتمام واحترام تجاه الإنسان الماليزي، خصوصاً في الجوانب الروحية.

إنّ العالم الإسلامي عامة، والوطن العربي خاصة، يفتقد إلى الثقافة الاقتصادية، والسبب يعود إلى أن الذين جعلوا أنفسهم أوصياء على خطاب القومية العربية، قد

شكَّلوا محوراً للعمل العربي المشترك، ثم شككّوا في فاعليته، ورفعوا شعارات إيديولوجية غير عملية، وعملوا على ترسيخ القطيعة مع العمل؛ لأن شعاراتهم كانت تستهدف الوحدة من أجل البناء، وليس البناء من أجل الوحدة؛ فأدّت الدولة القطْرية إلى تأخير عملية البناء، وإعاقة العمل الوحدوي، الذي نجم عنه تعميم التخلف؛ إذ أصبح قاعدة شاذَّة للعمل المشترك، ومن ثمَّ أصبح كل عمل في إطار قومي مصيره الفشل والتعثُّر.

من جهة أخرى، لم تطور البلدان العربية علاقاتها الاستراتيجية مع العالم الإسلامي، ولذلك لم تفكِّر في توجيه أنظارها نحو ماليزيا؛ إذ يمكن الاستفادة من الدولة القطْرية الإنمائية الماليزية، والاستفادة أيضاً من أساليب مشاركتها القومية الفاعلة في رابطة شعوب جنوب شرق آسيا (الآسيان). فمثل هذه الرابطة ذات التوجُّه العملي قامت على أساس البناء الداخلي القطْري من أجل الوحدة، وليس العكس. وهناك عوامل أخرى يفتقد إليها العالم الإسلامي، منها غياب الدولة الإنمائية التي تحرِّض الإنسان على ممارسة قوَّة العمل بحرية منتجة، وذلك نظراً لقمع الحريات العامة. فبناء قاعدة صلبة لمثل هذه الدولة، يشكِّل الطريق الصحيح للاستفادة الصحيحة من التجربة اليابانية.

إنّ نجاح التجربة اليابانية في العالم الإسلامي يكاد يكون متعذّراً، في حالة غياب التواصل الثقافي بين الطرفين. فإذا كان التواصل الاقتصادي يجلب المصالح، فإن التواصل الثقافي يهدف إلى تأسيس آليات موضوعية تساعد على استكشاف الأساليب التي يتمُّ عن طريقها استثمار هذه المصالح واستمرارها. فضلاً عن أن التواصل الثقافي يجعل الثقة في التعامل يسيرة أمام تحقيق منافع كبيرة؛ لأن التقارب الثقافي، الذي يطيل من عمر الزيارات المفيدة، واللقاءات المثمرة، والمحادثات المستمرة، والمؤتمرات المؤِّثرة في القرارات السياسية، يتيح للعالم الإسلامي التعرُّف عن كثب على قيم المجتمع الياباني المسؤولة عن نهضته وتقدُّمه، مثل طريقة تعامل اليابانيين مع المثل الأعلى، والوقت،

والإنسان، والمؤسَّسة، والتنظيم، والحركة، والدولة، والدِّين، والقانون، إضافة إلى دول الجوار وغيرها. فمثل هذه المداخل الأساسية تضفي على عملية الاستفادة من التجربة اليابانية طابع الإمكان والتحقيق في العالم الإسلامي.

واستخلاصاً للتحليلات السابقة للموضوع، يرى الباحث أن هناك عدَّة توصيات يقدِّمها لمن يعنيه الأمر، وهي على النحو الآتي:

١. بيان أهمِّية الرصد المستمر للتجربة اليابانية في التنمية المركَّبة؛ لأن مستقبل هذه الإنجازات محكوم باستمراريتها، وغياب المتابعة لما يطرأ من تحوُّل وتغيُّر داخل التجربة اليابانية يجعل الاستفادة عرضةً للانقطاع والتشوُّه.

٢. يجب توجيه أنظار الباحثين في العالم الإسلامي نحو تجربة اليابان، فضلاً عن توسيع دائرة البحث في الأمور الاقتصادية باللغة العربية، وبأفكار تخاطب أهل هذه اللغة. فالتجربة اليابانية أُشبعت بحثاً باللغات الأجنبية المبدعة. ولا يمكن أن تكون اللغة العربية مبدعة في مستوى الإبداع الياباني، إذا ظلَّ أهلها يبدعون بغيرها.

٣. ينبغي تشجيع الحوارات العلمية بين اليابان والعالم الإسلامي، وذلك ببناء مراكز لغوية وثقافية في كل منهما؛ إذ تقوم هذه المراكز بأداء مهمَّتها المتمثِّلة في: الاستكشاف، والحوار، والتفاهم، والتواصل، والترجمة، والتأليف.

٤. ضرورة التركيز -في التعامل التكنولوجي والاستثماري مع اليابان- على أهمية التدريب. فالمصانع اليابانية الجاهزة خارج اليابان لا أهمية لها إن لم تكن موصولةً بموظَّفين مدرَّبين، فالتدريب ضروري لعملية التواصل الاقتصادي والتكنولوجي.

٥. ضرورة التواصل الثقافي بين اليابان والعالم الإسلامي عن طريق تبادل الباحثين والدارسين والجامعيين. فداخل المؤسَّسات التعليمية تتقارب الجهود الفكرية؛ ما يفضي ذلك إلى التعاون في القيام بأبحاث علمية وأدبية مشتركة، تتداخل فيها المصالح، وتتشابك، وتُثمِر.

٦. دعوة الباحثين ومراكز الأبحاث في العالم الإسلامي إلى مراجعة مفاهيمهم وتصوُّراتهم للتنمية والإنسان، وإعادة النظر في أفكارهم حول التجارب الآسيوية الناجحة، وذلك عن طريق استحداث آليات نقدية، تسمح بإنصاف هذه التجارب الإنمائية. فمعظم الباحثين في العالم الإسلامي ينظرون إلى هذه التجارب بعيون غربية غير منصفة، وينظرون إليها من زاوية إيديولوجية ضيِّقة ومحدودة الأفق. ومن هنا يصبح تعليم اللغة اليابانية -وحتى الصينية- للناشئة في العالم الإسلامي مطلباً ملحًّا، يساعد على قراءة آسيا بعيون يابانية وصينية. وهذا يتطلب، ضرورة التأليف باللغة العربية، حتى يأتي الوصف أميناً والتحليل صادقاً والنقد مفيداً. فالاهتمام باللغة اليابانية القومية على مستوى التأليف، كان سبباً وراء نهضة اليابان؛ لأن الكتابة باللغة اليابانية في جميع ميادين العلم والمعرفة، جعلت العامَّة من المجتمع الياباني طرفاً شريكاً في عملية التنمية، مما حفَّز على النمو الاقتصادي السريع.

٧. ضرورة توجيه الاهتمام نحو إنجازات ماليزيا، والتشجيع على بناء مراكز بحثية في بقية دول العالم الإسلامي، يكون الهدف من ورائها رصد تجربة بلد إسلامي ناجح في التنمية الاقتصادية.

قراءة في كتاب
الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر
دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية*
تأليف: الدكتور سعيد شبار**

عبد الرحمن العضراوي***

إن القول في الاجتهاد اجتهاد؛ فهو موضوع للدراسة العلمية، تحكمه ضوابط شرعية وواقعية، تمنحه قواعد التجدد وإعادة بناء القول فيه، وإعادة بناء منهجية التفكير من المرجعية الإسلامية، انطلاقاً من مقدمات شرعية، وتعليلات مقاصدية، ومراجعات نقدية.

ولقد كان قول الدكتور سعيد شبار في الاجتهاد والتجديد، والإصلاح والنهضة، قراءة عقلانية ومنهاجية ناضجة، تسلحت بالوعي بإشكالية الاجتهاد والتجديد في المنظومة المعرفية الإسلامية، وما تتطلبه من نظر علمي جاد، لتحديد المرجعية، والمنهج، والمجال العملي الواقعي. فلتحديد المرجعية والمنهجية، اختار مدخل دراسة المفاهيم، التي عدّها موجهة لفعل الاجتهاد والتجديد، وناظمة للإطار الذي يستوعبه، وذلك عبر ملاحظة التطور التاريخي والدلالي للمفاهيم، التي رآها محورية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر. ولتحديد المجال العملي والواقعي، اختار دراسة الأسس المرجعية

---

* شبار، سعيد. **الاجتهاد والتجديد في الفكر العربي المعاصر: دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ٦٤٠ صفحة.

** رئيس شعبة الدراسات الإسلامية في بني ملال، المغرب، وأصل الكتاب الذي تتضمنه هذه المراجعة هو أطروحة الدكتوراه التي قدمها الباحث في جامعة محمد الخامس بالرباط عام ١٩٩٦م.

*** أستاذ الفقه والأصول في شعبة الدراسات الإسلامية بني ملال المغرب. abououajih08@yahoo.fr

والمنهجية في الفكر الاجتهادي المعاصر لحركات الإصلاح والنهضة، وعوامل إخفاقها وانحسارها التاريخية والفكرية، قصد التجاوز واستئناف البناء. وعمل على تفصيل التحديدين في أربعة أبواب متناسقة المقاصد بمنهج وظيفي يقوم على التحليل التاريخي المقارن، والوصف والتقرير والنقد والتقويم، واعتماد كمٍّ هائل من المصادر والمراجع، أسعفته في الوصول إلى ما عدّه غايات أطروحته.

تضمن الباب الأول دراسة في المصطلحات والمفاهيم المحورية الموجهة لحركة التجديد والاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر. وقد تناول فيه ثلاثة فصول:

- الفصل الأول: في معنى الاجتهاد وعلاقته بالرأي.

- الفصل الثاني: في المقتضيات المرجعية والمنهجية للاجتهاد، ودرس فيه الاجتهاد والنص، ثم الاجتهاد وأصول الفقه من حيث دليل الإجماع والاجتهاد الجماعي.

- الفصل الثالث: في شروط المجتهد، وجدل الائتلاف والاختلاف من خلال دراسة الفكر المعاصر، وتوجهات المراجعة والمحافظة، وشروط المجتهد، وقراءة في نماذج تاريخية ومعاصرة، ومسألة الصواب والخطأ في الفكر الاجتهادي.

واشتمل الباب الثاني على موضوعات: التجديد، والتقليد، والاتباع، ودراسة في المصطلح والمفهوم، وأشكال العلاقة بالاجتهاد. وقد تناول فيه فصلين:

- الفصل الأول: في مفهوم التجديد وأسسه، وأوجه التداخل والتكامل مع الاجتهاد، وذلك من خلال دراسة التجديد في اللغة والشرع والاصطلاح، وبيان معالم في الأسس المرجعية والمنهجية للتجديد في الفكر الإسلامي، وكشف تعدد المرجعيات في فهم مفهوم التجديد واستعماله، وتحليل مصطلحات تنتسب لعائلة مصطلح التجديد نحو: التغيير، والإصلاح، والإحياء، والبعث، والنهضة.

- الفصل الثاني: في مفهوم التقليد والاتباع، وأوجه التقابل والتكامل مع الاجتهاد؛ إذ ابتدأه ببيان التقليد في اللغة والشرع والاصطلاح، ثم حلل من جهة أولى

علاقة الاجتهاد بالتقليد، من خلال رؤية في التداخل والتقابل، والدور التكويني والتربوي للأمة، ومن جهة ثانية علاقة الاتباع والتقليد من خلال رؤية في التقابل والتمايز.

وتناول الباب الثالث موضوع: الأمة إطار المرجعية والعالمية في الفكر العربي والإسلامي، وقد تناول فيه ثلاثة فصول:

– الفصل الأول: الأمة والكيان التاريخي الناظم لحركة التجديد والاجتهاد، وذلك عن طريق دراسة مصطلح الأمة، والإجماع الشرعي للأمة، ودلالته التاريخية والواقعية.

– الفصل الثاني: المرجعية أرضية العمل التجديدي النهضوي وثوابته، من خلال بحث مفهوم المرجعية، ومسألة الهوية، ثم المرجعية، والمركزية الغربية.

– الفصل الثالث: العالمية: المجال الكوني للعمل التغييري والدعوي، ومنهجية الدمج والاستيعاب والتجاوز، وذلك بتحديد مفهوم العالمية، ودلالتها الشرعية والتاريخية، وعلاقتها بالخصوصية في الخطاب العربي والإسلامي المعاصر.

أما الباب الرابع، فقد تولى دراسة الأسس المرجعية والمنهجية في الفكر الاجتهادي لحركات الإصلاح والنهضة، وفي عوامل إخفاقها وانحسارها، وقد جاء الباب في ثلاثة فصول:

– الفصل الأول: في النهضة العربية: الخطاب القومي والعلماني وحداثة فكر النخبة، وابتدأه بالحديث عن نظام الثقافة وعلاقته بالتغيير، لينتقل إلى تقديم محطات للمراجعة والتقويم في الفكر القومي، ثم الوقوف عند دلالة مفهوم الفكر العلماني، واصفاً خطابه بأنه دائم الالتباس، اعتماداً على نماذج من التفسير العلماني.

- الفصل الثاني: قراءة في نماذج حركية وبرامج إصلاحية، وكان موضوع هذه القراءة عوامل الانهيار التاريخية، ومنطلقات ومناهج في نماذج حركية إصلاحية، وتقويم لتجاربها وعوامل انحسارها.

- الفصل الثالث: الفكر الإسلامي المعاصر والحلقات المنفصلة: محاولة في التركيب، وذلك من خلال ثلاثة مداخل: التأطير العقدي للفكر والعمل، اتجاه الوسطية والاعتدال، الواقعية والتنزيل.

وأخيراً جاءت خاتمة الكتاب ملخصة لنتائج البحث؛ إذ بيّن فيها الباحث أن الفكر المعاصر تمت صياغته تحت تأثير عاملين أساسين: سيادة تقاليد عصور الانحطاط، وسيادة التقاليد الوافدة. ومن آفة هاتين السيادتين، اغتيال العقل المسلم وتصفيته من روح المبادرة والاجتهاد والتجديد والإبداع.

إن الكتاب -في بنيته الأساسية- محاولة جادة لتقديم دراسة تأصيلية للتحولات المعرفية، التي جعلت مفهوم الاجتهاد -في جدليته مع مفهوم التجديد- داخل التجربة التاريخية للمسلمين، يخرج من بُعْد معرفي شمولي تكاملي إلى بُعد تخصصي تجزيئي، وهذا يتبين من تقريره أن الاجتهاد التزام بتعاليم الدين جملة واستيعاباً وعملاً وسلوكاً، وأنه "بما هو بذل للجهد من العالِم في تعليم غيره، ومن المتعلم في الأخذ عن العالِم، حركة دائبة في المجتمع، خرَّجتْ من أجيال القرون الثلاثة الأولى السلف الخيِّر لهذه الأمة: علماً وعملاً وفقهاً وتقوى... ." (ص٣١) فالاجتهاد من واجبات الدين وفرائضه، وهو النسغ المغذي لجسم الأمة، يزودها باستمرار بما تحتاجه من دماء جديدة، وهو دليل حركيتها وفاعليتها. والانفكاك من شروطه وضوابطه وتعطيله، وقوع في مقابله الذي هو اختلاف التضاد والجمود والتقليد، "لكن الإشكال من زاوية نظر تعالج مسألة تخلف الأمة، وتعطل حركة العقل والفكر فيها، والاجتهاد على رأسها، هو اختزال مفهوم الاجتهاد الذي كان فعلاً حركة عقل ومجتمع، في إطار أصول دينية واضحة، وجعله آلة خاصة بمجال التداول الفقهي، الذي كان بدوره المغذي الأكبر لهذه

الحركة. لكنه لما أتى على هذا المجال زمان من الجمود والانكماش قضى على تلك الحركة أن تتوقف، وعلى العقل أن يستقيل، وعلى الاجتهاد أن يغلق بابه، وعلى الأمة أن تنسحب من موقع الشهادة والقيادة." (ص٣٧)

ورغم الملامسة القليلة للسنن التاريخية الكامنة وراء تفشي داء التقليد في الأمة، وأنه طارئ على جسمها، فقد رأى الباحث أن "التقليد: مصطلحاً ومفهوماً لَعِب من الأدوار السلبية في تاريخ الأمة ما لَعِب، وسمح لأضرب من الجهل والخرافة أن تنمو في أحشاء هذه الأمة." (ص٢٥٢) ولهذا جعله فيصلاً معرفياً بين مبتدأ حركة الاجتهاد، المستوعبة لفعل الأمة في القرون الثلاثة، وصيرورتها المتراخية إلى حد السكون في القرون اللاحقة إلى الزمن المعاصر؛ إذ إن إشكالية جعل الاجتهاد مقصوراً على المجال الأصولي والفقهي، بدلاً من النظر إليه في شموليته وتكامليته في فعل الأمة، ولَّدت آفة علمية لم يخرج فيها الفكر الإسلامي المعاصر عن مثيله في القديم، مع ملاحظته حركة الإصلاح الناشئة والداعية لتجديد ينطلق، لا من استئناف الاجتهاد في الفروع فحسب، بل من إعادة تأصيل الأصول.

وفي هذا السياق تحدث عن معالم في الأسس المرجعية والمنهجية للتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، من خلال تتبعه لتصور منهجي للعمل التجديدي، ناهضٍ في الأمة "يحدد الانطلاقة المعرفية من الينابيع الصافية كمرجعية، كما يحدد الاسترشاد بالجيل الأول من أجل الفهم السليم للدِّين، ومن أجل التخلص من الشوائب وأشكال الغلو التي لحقت به أو طرأت عليه، ويقدم بين يدي ذلك معالم منهجية تساعد على حسن الفهم." (ص١٨٥)

وإذا كان للتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر مرجعيات ذات اتجاهات متعددة في الفهم والاستعمال، فإن الاتجاهات القومية في تركيزها على عوامل الجنس، واللغة، والثقافة، والتاريخ.. تعطي للعامل الديني دوراً ثانوياً، كما أن الاتجاهات العلمانية، في تركيزها على شرط الانفتاح على العقلانية والحداثة والمدنية والعلمية، تدفع بالعامل

الديني إلى الركن الشخصي الضيق. ونجد بالمقابل تيارات إسلامية "تعطي الأولوية للعامل الديني؛ إذ تهمش أو تتنكر للعوامل الأخرى، دون إفادة مما تسمح به من إيجابيات في تعزيز صف الوحدة الداخلية، والانفتاح على المعارف الخارجية." (ص٣٤٣)

وقد حدد الباحث خمسة معالم كلية كبرى للأسس المرجعية والمنهجية للفكر الإسلامي:

- الوحي الإلهي المنطلق والمحدد الأول، وفيه القطعي، الظني.
- العقل البشري مناط التكليف، وفيه أيضا القطعي، والظني، والوهمي.
- الواقع والكون المحيط به، وفيه السنن الثابتة، والأحوال المتغيرة.

- التراث الإسلامي بوصفه مرجعاً معرفياً وثقافياً، وفيه ما هو دائر حول الوحي منطلقاً وغاية؛ إذ تجب الإفادة مما يدعم الفكر التجديدي والاجتهادي التغييري للأمة، وفيه ما هو إنجاز حضاري عام.

- التراث الإنساني، وفيه ما يلزم حسب مقياس في القبول والرد والإفادة من تجاربه ومعارفه، وفيه ما يلزم الحذر من آفاته وسلبياته.

ويرى الباحث أن الأمة هي إطار المرجعية والعالمية في الفكر العربي والإسلامي، فهي تمثل الكيان الناظم لحركة التجديد والاجتهاد، التي يمكن اختزال خصائصها ومميزاتها في "مفهوم كبير جامع لها، بل ومكون من مجموعها، يعبر عن معانيها الاستيعابية الشاملة مفهوم الشهادة... ." (ص٣١٢) ومن شأن الوعي بهذا المفهوم، الوقوف أمام المرجعية والمركزية الغربية التي صارت أصلاً يقاس عليه، مما أفقد الأمة ثقتها بذاتها، و لم تعد هي المرجع الذي يقرر العلاقة مع مقتضيات المرجعية الغربية، التي فرضت عليها كيفية تقرير علاقاتها مع ذاتها، وثقافتها، وهويتها الحضارية، ومع أي آخر، على الرغم مما تختزنه الأمة الإسلامية من إمكانات، وطاقات قابلة للتنمية

والتطوير؛ لتنطلق في بناء حضاري قادر على تغيير ميزان القوى الدولي لصالحها، إذا أتيحت لها الإرادة السياسية والعلمية، وقادر على إزالة المضاعفات السلبية للمركزية الغربية على ذاته الإسلامية، وعلى الغرب نفسه، ببيان أن "الإفراطَ في تضخيم الأنا بمحاولات تحقيق كل نزعاتها التملكية والتوسعية مرضٌ نفسي." (ص٣٦٣)

فالتجديد عند المؤلف ليس حركة نظرية مجردة ومنفصلة عن الواقع، بل هو إجماع شرعي للأمة، واجتهاد جماعي، واختيارات جماعية شاملة لكل مقتضياته؛ ليكون أكثر قدرة على استيعاب الواقع المتغير ومشكلاته المعقدة والمركبة، التي لم تعد تجدي فيها الحلول ولا الجهود الفردية، يقول: "في فكرنا المعاصر نجد الحاجة ماسة أكثر إلى هذا النوع من الإجماع، بما يحمله من قيم الوحدة والتوحيد في المجالات كافة، أمام ما ساد في واقع الأمة من أوضاع التجزئة والتخلف والوهن... وموت حس التكليف الجماعي، والشعور بالاستخلاف في الأرض والشهادة على الناس." (ص٣٢٩) وهذا الاجتهاد الجماعي كفيل، عند تفعيله، بتحريك مفهوم العالمية، بوصفها المجال الكوني للعمل التغييري والدعوي، وتأسيس منهجية علمية وواقعية للدمج والاستيعاب والتجاوز.

وفي سياق إبراز الفكر الاجتهادي بوصفه عملاً فكرياً منهجياً وجهداً علمياً متواصلاً، وأنّ الأمة الحية ذات القوة المتطورة هي التي تجعل المنهجية الاجتهادية مدرسة وأسلوباً علمياً عاماً، قدّم المؤلف دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية للفكر الاجتهادي لحركات الإصلاح والنهضة، وفي عوامل إخفاقها وانحسارها، فتوقف مستبصراً ثلاثة نماذج:

- النهضة العربية... الخطاب القومي والعلماني وحداثة فكر النخبة.
- الإصلاح الإسلامي... قراءة في تجارب حركية وبرامج إصلاحية.
- الفكر الإسلامي المعاصر والحلقات المنفصلة... محاولة في التركيب.

ومن خلال الاستقراء الذي قام به لمظاهر الانهيار في الأمة، عبر تشخيصات مختلفة لعوامل انحسار حركات الإصلاح فيها وفشلها، ولعديد من المبادئ والخطوات الإصلاحية التغييرية، اتضح له أن "قضايا الفكر الإسلامي الراهن، ومتطلباته في العمل الاجتهادي التجديدي، والإصلاحي التغييري، يبدو أنه في حاجة -بالإضافة إلى تصحيح مفاهيم الفكر نفسها- إلى الوقوف على ثلاث حلقات كبرى منفصلة بعضها عن بعض، تقتضي شرعاً ومنطقاً التركيب والتكامل فيما بينها؛" (ص٥٥٣) لأن كل واحدة منها عانت أنواعاً من التحريف التاريخي، الذي أنتج العديد من المظاهر السلبية في الأمة على مستوى الفكر والعمل. وفي نظر الدكتور شبار كان عطاء الفكر الإسلامي المعاصر في هذه الحلقات شحيحاً جداً، ولذا يقدمها بالاستكشاف والإبداع نفسه، وهي:

- التأطير العقدي للفكر والعمل؛ إذ كان من آفات الأمة التاريخية أن نما الفكر، وتشعب، واستمر من غير تأطير عقدي مواكب وموجّه.

- الوسطية وخط الاعتدال؛ إذ كان من آفات الأمة التاريخية -كذلك- أن انتفخت وتورمت بعض قضاياها... فقهية وسياسية وكلامية... حتى خرجت عن خط الوسطية والاعتدال، إلى أشكال مختلفة من الإفراط والتفريط والغلو والتشدد... .

- الواقعية وفقه التتريل؛ إذ نشأ ونما في تاريخ الأمة -بسبب ما تقدم وبالإضافة إلى التحديات الخارجية قديماً وحديثاً- فقه غير واقعي، وواقع شديد التعقد والتركيب، يستلزم إدراكاً عميقاً لمكوناته ومهارة في تتريل الأحكام، وفهماً عميقاً لنسيجها وارتباطها الشبكي في أصولها، بما يحقق مقاصد الشرع وغاياته.

يقول المؤلف: "أعتقد أنه إذا أضفنا أصل الواقعية وفقه التتريل، إلى أصل الوسطية وخط الاعتدال، إلى أصل التأطير العقدي للفكر والعمل، فإننا سنكون بذلك قد وصلنا بين حلقات منفصلة داخل فكرنا المعاصر، لا تستطيع واحدة منها مهما انصلحت أن

تقوم به ما لم تعضده الأخريات. ولعل تجربة الانفصال التاريخية بين هذه الحلقات، من خلال ما اتضح من الجهود الإصلاحية، قد كانت عوائدها وخيمة على الأمة، هذا فضلا عما أصاب كل واحدة منها من تشويه وتحريف. وهذا الدرس الذي ينبغي للفكر الاجتهادي التجديدي، والإصلاحي التغييري المعاصر، أن يستوعبه بعمق وتجرد." (ص٦١٤)

إن أطروحة الدكتور شبار تؤسس لثقافة إرادة الاجتهاد والتجديد في الأمة، برؤية إسلامية ذات مقاصد معاصرة؛ ثقافة فاعلة لها القدرة على مواجهة التحديات المعاصرة المحيطة بالأمة، وأن تحقق من الفهم العميق والتنزيل الدقيق للوحي ومقاصده، ما لم تقدمه التجارب التاريخية السابقة. ولهذا فعلى "المكونات الفكرية المختلفة العاملة في حقل الأمة أن تدرك ما تقدم بعمق، وأن تراجع -وقد بدأ بعضها يفعل- ما كانت تعدّه بديهيات ومسلمات لديها، وأن تختار الأرض الصلبة المدعومة بأنفاس الأمة التاريخية والراهنة، وكذا تطلعاتها المستقبلية. أرض الذات بمرجعيتها الدينية والتاريخية والحضارية. فرسالة خالدة لا يمكن أن تنهض بها أمة نائمة، ورسالة عالمية كونية لا يمكن أن تنهض بها فئات، لا ترى للعالم لوناً إلا ما تريده هي أن يكون عليه.

ورسالة قامت أول ما قامت على القراءة والعلم والقلم والخلق، لا يمكن أن تنهض بها أمة يمزقها الجهل وتقطع الأُمِيَّة أوصالها، ورسالة قامت على التوحيد والتوحد لا يمكن أن تنهض بها أمة بينها مما يفرق أكثر مما يجمع ويوحد، ورسالة قامت على العزة والكرامة والإباء بما في ذلك من قيم التواضع، لا يمكن أن تنهض بها أمة تذيقها الأمم ألوانا من الذل والهوان." (ص٦١٩)

وإذا كانت هذه الأطروحة تستدعي العناية بها قراءة متفحصة، لما تحمله من إسهام حقيقي في بناء مشروع حضاري إسلامي، متكامل معرفياً ومتفاعل واقعياً، فإنها فاتحة لقراءات نقدية واسعة تتناول أسئلة مضمونية ومنهجية:

أولاً: عن مقدمات معرفية لدراسة المفاهيم، ثم التوقف العلمي الرصين عند المفاهيم المعتمدة نحو الاجتهاد، والتجديد، والأمة، والمرجعية، والعالمية، وإجماع الأمة وعلاقته بالسياسة الشرعية، والإصلاح، والنهضة.

ثانياً: عن قواعد المنهج المتوسل بها، لاستخلاص الأسس المرجعية والمنهجية في الفكر الاجتهادي والتجديدي، والخطاب النهضوي والإصلاحي.

ثالثاً: الركون إلى منطق المعرفة الداخلي، في غياب منطق التاريخ السياسي والاجتماعي، مما سهل سيادة منطق الاسم على منطق الفعل، وسيادة منطق التساكن لا منطق التغيير وسننه الشرعية والبشرية والكونية..

وهي أسئلة مشروعة ودافعة نحو تأسيس عقلية إسلامية تعليلية اجتهادية وتجديدية، ينتجها فعل الأمة الشاهدة.

قراءة في كتاب
الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية*
تأليف: إلياس بلكا**

معتز حسن أبو قاسم***

الغيب والعقل طرفان قديما العهد في العلاقة، لطالما تجادلا وتحاورا، اتفقا واختلفا، عقل يستمد سيادته من الأرض، وغيب يستمد سلطته من السماء، علاقة اكتنفها اتجاهان؛ أحدهما من الأرض إلى السماء، والآخر من السماء إلى الأرض، وفي كلا الحالين كان الهدف البحث عن السعادة، ولكن من يعلم قد تكون سعادة أحدهما مزيفة؟!

يقع الكتاب المشار إليه أعلاه في (٢٢٤) صفحة، شاملاً المراجع والفهارس، وقد قسّمه المؤلف إلى بابين، الباب الأول يقع في فصلين، والباب الثاني يقع في خمسة فصول وخاتمة. في الفصل الأول من الباب الأول تحدث عن موقف بعض المفكرين والمدارس الفلسفية الغربية، إزاء العقل وحدوده، مبتدئاً بالمدرسة الشكّية القديمة التي كان رائدها (بيرون). أما الفصل الثاني الذي سماه (حدود العقل في الفكر الإسلامي)، فقد أطال النفس في نقل تجربة الغزالي الشكّية تجاه اليقين، ثم أشار إشارات سريعة لآراء ابن خلدون حول المعرفة ومصادرها، وموقفه من الفكر الفلسفي.

---

* بلكا، إلياس. **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن/ فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ٢٠٠٨م.

** أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبدالله بمدينة فاس في المملكة المغربية.

*** باحث من الأردن.

أمّا الباب الثاني، فبدأه بالفصل الأول الذي سماه (قيمة الغيب)، وتحدث فيه عن الغيب بوصفه حاجة إنسانية وضرورية لا تقوم الحياة من غيرها، وتطرق إلى العلاقة المطلوبة بين عالمي الغيب والشهادة، وحدود التعاطي مع كل منهما. ثم تحدث عن تأطير العلم في قوالب ثابتة وجامدة، زعماً أنها أساسية لضبط العلم، وحمايته من الخلل والزلل، وكيف أن هذا التأطير لم يسهم إلا بأسر العقل، وصنع أصنام له تحد من طاقته ومجاله الحيوي.

وفي الفصل الثاني تحدث عن سعة عالم الغيب، وكيف أنه يحتوي من التعقيد والاتساع، واختلاط الأشياء، والأمور، الشيء الكثير؛ إذ إنّ عمر هذه الأرض التي نعيش عليها مئات الملايين من السنين، فكيف بالكون بأكمله؟ ثم تحدث عن نماذج معاصرة لإنكار الغيب أمثال (بيندا) و(مارسيل بول) من مفكري الوضعية، وبيّن أن المنطقية الوضعية ليست علماً ولا منهجاً في العلم، بل هي في الواقع أيديولوجية. ثم تحدث عن أصل إنكار الغيب، وردّه إلى أسباب متعددة هي: الجهل، والعادة، والاعتماد المفرط على الحواس، ودعوى الكمال الإنساني. ثم تحدث عن الحكمة من إخفاء الغيب عن الإنسان، وأن مردّه الحاجة إلى تحقيق مفهوم (الحرية) لدى الإنسان، فلو أن الغيب كان مكشوفاً للإنسان، لانتفت الحكمة من وراء الابتلاء والامتحان، ولأصبح هناك طريقٌ واحدٌ لانعدام الاختيارات، ولأن الامتحان بعبادة الله تعالى أدعى حين يكون الإيمان مبنياً على التسليم بأمور استأثر بها الله عز وجل، فحين نصدق برسالة نبينا ونؤمن إيماناً يقينياً، فإن هذا اليقين يدفعنا إلى تقبُّل تفصيلات الرسالة السماوية؛ لأننا صدّقنا بأصل الرسالة.

وبرأي (كانت) أن الغيب شرط لتحقق الحرية الإنسانية، وإنْ لم يكن هناك برهان علمي على القضايا الأخلاقية. ثم تحدث عن العوالم المتسعة والمتنوعة، وعظمة هذه

العوالم، وعلاقتها مع خالقها سبحانه ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ،﴾ (الحج:١٨)

وجاء الفصل الثالث تحت عنوان (الغيب بين الوحي والعقل)، وتحدث فيه عن مصادر المعرفة الممكنة، مثل: الحواس، والعقل، والخبر الصادق، وبّين أن الأصل في شؤون الغيب أن تؤخذ من الوحي والدين، لا بمقتضيات العقل فحسب، ثم في إشارة إلى أن العقل لا يغني عن الرسالة يقول: "إذا أمكن للبشر أن يستغنوا بعقولهم عن النبوات، فأين كانت هذه العقول حين عبدت البشرية الأصنام، واعتنقت الأساطير والخرافات ردحاً طويلاً من الزمن... ." (ص١٥٣) ثم تحدث عن طاقة العقل المهدورة قبل نزول الرسالات السماوية، وكيف أن هذه الرسالات وجهت العقول لما فيه الخير وما فيه الفائدة من الجهد المبذول، وأنها وفّرت على العقول أشواطاً من البحوث عديمة الجدوى، التي لو قامت بها العقول المجردة (وقد حاولت العقول فعلاً ولكن دون جدوى) في موضوع الله، وما وراء المحسوس، وما وراء المدرك، لم تكن لتصل لموقف صحيح أو واضح بشأنها. ثم تكلم عن الإمكان العقلي للغيب، وأنه لا يتصادم مع العقل، ناقلاً كلاماً للشيخ رشيد رضا قال فيه: "وليس في الإسلام شيء يحكم العقل باستحالته، وإنما فيه إخبار عن عالم الغيب لا يستقل العقل بمعرفتها لعدم الاطلاع على ذلك العالم." ثم تحدث عن المتشابه في القرآن، وكيف أن هذه الآيات عند بعض العلماء، هي من الغيب الذي امتحن الله تسليم المؤمنين به، لاستئثار الله تعالى بعلمه، وفرّق بين النص إذا عارض ظاهر العقل، والنص إذا تجاوز العقل. ففي الحالة الأولى يصدم العقل بما يخالف طريقته المعتادة في العمل، وفي الثانية لا يجد مخالفة ما، ولكنه لا يفهم كل شيء، ولا يدرك الموضوع كلّه بجميع أطرافه.

وفي الفصل الرابع تحدث عن أسباب قصور العقل ومظاهر هذا القصور، وردّها إلى عجز العقل عن إدراك الغيب، واستدل بأن الكافرين يوم القيامة سوف يعترضون على ربهم سبحانه بعدم إرسال الرُّسل، فلما لزم أن الرُّسل حاجة إنسانية لا مناص منها، علم أن العقل محتاج إلى الرُّسل في جانب من أهم جوانب حياته، وما بعد مماته. ثم تحدث عن موقف علم الكلام من الغيبيات، وأنه موقف سلبي حيال البحث فيه من منظور العقل المجرد، لذلك ألّف من ألّف من العلماء المسلمين مصنفات في كراهة الخوض في الغيبيات بلا خبر صادق. ثم بيّن أن بعض مواقف المفكرين الإسلاميين التي اتسمت بالتسامح النسبي إزاء البحث في الغيب، إنما كان منشأها الحِجاج عن العقائد الإسلامية، والدفاع عنها، وبيان صحتها، وموافقتها للعقل. ثم تحدث عن محدودية العقل الإنساني في استخدامه التجريد آلِيَّةً للمعرفة والتصوير، وبيّن أن العقل لا يستطيع أن يتخيل أو يتصور شيئاً من فراغ. ثم نقل كلام (هيوم) حول أن الأفكار نُسَخٌ لاحقة للانطباعات، لهذا يستحيل أن نفكر في شيء لم يسبق لنا أن أحسسنا به. ثم تطرق لمشكلة التعبير عند الصوفية، ومدى محدودية الرمز في التعبير عن الأمور والأشياء والموجودات. وتحدّث عن اللغة والوجود، متبنياً الرأي القائل: إن الأشياء أسبق، وإن اللغة تعبير تالٍ عن إدراك واقع قائم. ثم تكلم عن قصور اللغة عند (لوك)، وأن الكلمة في رأيه تعبير عن الكُنْه الإسمي فقط؛ أي هي رمز لشيء، ولذلك فنحن يمكن أن نعرف أفكاراً مركبة، ولكننا لا نستطيع أن نعرف الأفكار البسيطة، فقط يمكن أن نسميها. ثم تطرق لقضية الحد عند ابن تيمية، وجهد شيخ الإسلام في نفي ضرورة الحد المزعومة له من أرسطو وأتباعه؛ لأنهم يعدون الحد هو المعِّرف للماهية، وأن هذا الحد يستوفي ضبط المحدود ضبطاً تاماً، ذاكراً اعتراضات ابن تيمية بأن الحد بمفهوم أرسطو يوقعنا بالدور (وهو توقف الشئ على ما يتوقف عليه)، وأن الذهن الإنساني لا يمكن أصلاً أن

يتوجه إلى شيء لا يعرفه. ثم ذكر مثالاً على مبدأ من المبادئ التقليدية، الذي كان يعده كثير من المفكرين الغربيين والمسلمين مبدأً أساساً في مَنْطَقة الأمور (أي جعل الأمـــور منطقية)؛ وهو مبدأ (الثالث المرفوع)، وبيّن كيف أن هذا المبدأ لا يحمـــل في طياتـــه الأهمية التي وضعها أرسطو له مع قانوني: الماهية، وعدم الجمع بين النقيضين، مســـتدلاً بأقوال كبار علماء الرياضيات والمنطق الحديث، أمثال الهولندي (بروير) الذي توصـــل إلى احتمال القيمة الثالثة.

وفي الفصل الخامس ذكر نماذج من عوالم الغيب كالروح، وميثاق الذر، والقدر، ولغز الزمان، والرؤيا والأحلام، والموت. ثم ذكر المغزى من هذه النماذج الستة: فعهد الذر (هو الغيب الأول وبداية قصة الوجود)، والروح (هي من شهد ميثاق الـــذر وفي كل إنسان نفحة من الغيب)، والقدر (هو الغيب المهيمن على حياتنا)، والزمان (لغـــز يعلم العقل التواضع، ويصحب الروح في رحلتها العجيبة)، والرؤيا (آخر شيء يـــربط عالم الشهادة بعالم الغيب)، والموت (باب الغيب الأكبر، والمدخل إلى عالمه وتـــذكير بالنهاية والموعد).

ويقرر الكاتب أن للعقل عادات وعوائد في تفكيره، وسياقات فهمه، فـــ "الحقيقة أن من أهم عادات العقل الإنساني أنه يفكر ويعمل وفق القوالب والصيغ الـــتي أَلِفهـــا واعتاد عليها (Paradigms)، فيصعب عليه أن يفترض طرقاً أخرى." (ص٦٦) وبما أن هذه العادات مكتسبة له من الواقع المحيط به، فهو يحصل معارفه من خلال مشـــاهداته وخبراته الذهنية والتخيلية؛ إذ أصبح لا يحكم على الأشياء والموضوعات، إلا من خلال العلاقة المتشكلة بين عقله والموجود المدرك، بمعنى أن هذا العقل اكتســـب طرقـــاً في التفكير والبحث، استندت في تكونها واكتشافها إلى المدرَك المشـــاهد، فهـــو لـــذلك محصور بهذه العادات المكتسبة، لا يحيد عنها، ولا يخرج عن نطاقها، ما لم يحدث لهـــذا

العقل تماس مع موضوعات جديدة مثل الوحي، أو الخبر الصادق من السماء، فعندئذ تحصل للعقل عادة جديدة في التفكير والتفهم تتعلق بالغيب، من حيث هو موجود غير مُدرَك بالطريقة المألوفة، وإنما إدراكه يكون من خلال اللغة، التي تعبر عن الوحي بصورة تقريبية وتشبيهية، حتى يتمكن العقل من إدراك هذا الغيب، ولو في صورة مغايرة للصورة الحقيقة، ولكنها أصدق صورة وأقربها يمكن أن يعَبّر عنها.

ولما كان هناك فرق كبير بين العمليات التأويليه (الفهمية) المناسبة للعلم الطبيعي، والعمليات المناسبة للأحداث التاريخية، كما تقرر بين العلماء والمؤرخين والفلاسفة، كان لا بد لمفهوم الغيب من أن تكون له عملياته التأويلية الخاصة، التي يستطيع من خلالها الإبانة عن نفسه بالطريقة التي تناسبه.

ولكن، هناك إيراد على ما تبناه الكاتب بشأن عادات العقل، يتلخص فيمايلي:

إذا رأينا الحقائق المنطقية أو الرياضية تمثيلاً لحقائق أساسية معينة عن الطريقة التي نفكر بها، فإننا بذلك نقع في مغالطة كبيرة، وهي أن مثل هذه النظرة تتعامى عن الضرورة المطلقة للحقائق المنطقية من جهة، وتصادر على المطلوب من جهة أخرى؛ لأن حقائق المنطق لا تعتمد على الوقائع على الإطلاق، فالمنطق معياري لا وصفي، وأية محاولة لتبرير المنطق سيكولوجياً تنطوي على الدور، ذلك أن جميع الاستدلالات -بما فيها تلك المطلوبة لممارسة السيكولوجيا، وإنتاج الحجج- تفترض سلفاً صواب القواعد المنطقية للاستدلال؛ أي إن العلوم الطبيعية تفترض مسبقاً صواب القواعد المنطقية.

وفي الحكم على الأشياء نجد أن العقل المادي، أو العقل الذي اتخذ موقفاً سلبياً من اللامعقول، يجد نفسه مضطراً أن يسلِّم بأن هناك مسائل وأموراً وأشياء لا يستطيع العقل الحكم عليها، فضلاً عن أن يدركها أو يتصورها، وهذا العجز الذي يقع فيه

العقل إزاء هاتيك الأمور، يخلق فراغاً (لا أدرياً) بخصوص أشياء كثيرة. مع أن أصحاب العقل المجرد ادَّعوا أن هذا العقل حاكم على الأمور، سيّدٌ في إدراك الأشياء، وهذا تناقض صارخ؛ لأنه ليس من المعقول أن يعجز العقل الموصوف بأكمل الصفات — بزعم أصحابه— أن يترك منصة الحكم على موجودات وأفكار في حالة من اللاحكم، يقول الكاتب "إنّ توجيه العقل -بإبعاده عن الغيب- ليس حجراً عليه، بل هو تحرير له، ولذلك كان خضوع العقل للوحي -المصدر الحقيقي لمعارفنا عن عوالم الغيب- تحريراً له وتكريماً؛ لأنه إنْ لم يخضع للوحي خضع لغيره من العقول البشرية." (ص١٥٧) وقد علمنا عجز العقول البشرية في هذا الجانب.

ثم يقول: "إنّ منصة التحكيم لا تحتمل الفراغ، ولابد أن يكون على رأسها أحد: إما الوحي، وإما بعض العقول البشرية التي تفرض رؤاها على غيرها." (ص١٥٧) وهذا فعل في اللامعقول، وبذلك يجد من يرفض اللامعقول نفسه مضطراً أمام مأزقه أن يصنع لامعقولاً خاصاً به. وعن أهمية وجود اللامعقول في حياة المعقول، يقول: "من القضايا المهمة التي لا تزال تثير تعجب الباحثين، ما عرفه عصر النهضة الأوروبي من فورة كبيرة في الاهتمام بكل ما هو "غير عقلاني"، من تنجيم وسحر وباطنية... وسائر الفنون الخفية... ويعتبر بعض الباحثين أنّ هذا الجو "اللاعقلاني" الذي طبع بداية النهضة كان إيجابياً؛ لأنه سمح بتجاوز الأطر التقليدية للفكر الوسيط الأوروبي، حين اعتبر أن كل شيء ممكن ووارد، وبذلك مهد لكوبرنيكوس وكبلر... ." (ص١٣١)

وهناك إشكال حول تحول اللامعقول إلى المعقول، وهل يُشترط هذا التحول، حتى يكتسب اللامعقول شرط الإيمان به والتصديق بوجوده؟ أظنه يشترط هذا التغير؛ لأن العقل معتاد على نمط السببية والتعليل، كما ثبت علمياً لأفعال الدماغ في تعاطيه مع البيانات والمعلومات، لذلك لا أرى أن هناك وجوداً للامعقول إلا للمعرفة غير

المعلومة، والمعرفة غير المدركة؛ لأن تداخل اللامعقول (جزء من المطلق) مع المعقول النسبي، يدفع إلى اتخاذ اللامعقول شرط النسبي، حتى يستطيع العقل الحكم عليه وقبوله على أنه معرفة، أما في حالة عدم معرفتنا به على الإطلاق فهو غير معقول لنا. فأنْ نُخْبِر بشيء ما، معناه أن نعاين شيئاً ما في وعينا، وأن نحكم بأنه واقعي وحقيقي. لذلك يمكننا القول: إنّ "الموضوعات" أو "الأشياء"، جديرة بأن تكون لا شيء على الإطلاق بالنسبة للذات العارفة، ما لم تظهر لهذه الذات؛ أي ما لم تحز هذه الذات على ظاهرة لهذه الأشياء.

تقارير مؤتمرات

مؤتمر الرؤية الكلية الإسلامية وانعكاساتها التربوية
المنعقد بكلية التربية بجامعة بالزقازيق
بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية بالقاهرة
٧- ٨ ربيع الثاني ١٤٢٩هـ (١٣- ١٤ أبريل ٢٠٠٨م)

عبد الرحمن النقيب[*]

نظّم قسم أصول التربية بكلية التربية- جامعة الزقازيق- بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية بالقاهرة المؤتمر المشار إليه. وتضمنت الجلسة الافتتاحية كلمات كل من: الأستاذ الدكتور عبد الرحمن النقيب المستشار التربوي لمركز الدراسات المعرفية/ أمين عام المؤتمر، والأستاذ الدكتور محمد صبري الحوت رئيس قسم أصول التربية/ مقرر المؤتمر، والأستاذ الدكتور إبراهيم الطوبجي عميد الكلية/ رئيس المؤتمر، والأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان/ رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي وضيف شرف المؤتمر، والأستاذ الدكتور ماهر الدمياطي رئيس الجامعة/ راعي المؤتمر.

وتبع الجلسة الافتتاحية محاضرة المؤتمر للأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، بعنوان: "الرؤية الكلية الإسلامية". وقد تناول المحاضر وضوح الرؤية الكلية لدى الصحابة رضوان الله عليهم؛ إذ مكنهم ذلك من إقامة حياة حرة كريمة في جميع جوانبها: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، ثم بيّن كيف أصابت تلك الرؤية الكلية عوامل الضعف والغموض، بدخول عناصر كثيرة لا تملك تلك الرؤية. وأكد المحاضر ضرورة عكوف المفكرين والمثقفين على إعادة صياغة الرؤية الكلية الإسلامية،

[*] أستاذ أصول التربية في جامعة المنصورة والمستشار التربوي لمركز الدراسات المعرفية. epistem@hotmail.com

واستعادة جوهرها القرآني، واستلهامها في النهوض بالأمة؛ لتأخذ مكانها الحضاري من جديد.

وكانت أولى أوراق المؤتمر ورقة الأستاذ الدكتور عبد الغني عبود، رئيس قسم التربية المقارنة السابق بكلية التربية- جامعة عين شمس، وكانت مشاركته بعنوان "الرؤية الكلية وتطبيقاتها التربوية"، وذهب فيها إلى أن "الرؤية الكلية" تقوم على أساس "ديني" سواء أكان ديناً سماوياً أم ديناً وضعياً من وضع البشر كالشيوعية، التي ينظر إليها أصحابها بوصفها معتقداً يوجه سلوكهم، ومن الطبيعي أن تتشبع النظم التربوية المختلفة بتلك الرؤى الكلية.

أما مشاركة الدكتور فتحي ملكاوي، المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، فقد دارت حول مفهوم الرؤية الكُلّية الإسلامية، والمفاهيم المصاحبة لها؛ إذ استدعى المفاهيم المقاربة مثل: رؤية العالم، والنظرية الفلسفية، والتصور، والمنظور، والنموذج، ثم أوضح ما بين تلك المفاهيم من عمومية وخصوصية. وعلاقة رؤية العالم بالعلوم الاجتماعية عموماً، والعلوم التربوية والنفسية خصوصاً.

وقدّم الدكتور هاني عبد الستار فرج، أستاذ فلسفة التربية بجامعة الإسكندرية ورقة بعنوان "مفهوم الرؤية الكلية: منظور فلسفي ومضامين منهجية". ورأى فيها أن الرؤية الكلية إنما هي المنظور الأعم الذي يرى المرء من خلاله العالم ويفسره، وليس من المستغرب أن تكون هناك رؤى كلية متعددة، فمنذ سقراط وحتى الآن، يمكن رصد رؤى مختلفة ومتعارضة، وكلما تعددت زوايا الإدراك أو الرؤى الكلية، اقتربنا من تأسيس معرفة كلية.

ثم عرض الأستاذ الدكتور السيد عمر أستاذ العلوم السياسية بجامعة حلوان، ورقته المعنونة بـ: "الرؤية الكلية الإسلامية والتعامل مع الأمة الإسلامية"، فدعا إلى التفريق بين نمط التعامل المقطِّع لأجيال الأمة على أساس القوميات، ونمط التعامل الموحد

لأوصال الأمة على أساس الأمة الإسلامية القطب، الذي تمارس فيه الرؤية الكلية الإسلامية للعالم.

وقدّم الدكتور وجيه الصاوي أستاذ أصول التربية، ووكيل كلية التربية- جامعة الأزهر بحثاً بعنوان "الرؤية الكلية الإسلامية للحوار مع الآخر"، ناقش فيه ضرورة الحوار مع الآخر، امتثالاً لتوجيهات القرآن وتطبيقات الرسول ﷺ، مع وضع ضوابط وآداب لهذا الحوار، والتدرّب على هذا الحوار مع الآخر، بوصفه نوعاً من أنواع الجهاد السلمي لدعوة الآخر، والوصول إليه مع إعطاء شواهد من القرآن والسُّنة توضح ذلك.

وقدم الدكتور علي أحمد مدكور، أستاذ المناهج التعليمية بجامعة القاهرة بحثاً بعنوان "نحو الخلاص النهائي"، وركّز على أن المواجهة الإيجابية لمؤامرة استتراف طاقات الأمة، لن يكون إلا بترسيخ الإيمان بالله، والاهتمام بالثقافة العربية الإسلامية، ومواجهة الانهيار العظيم للقيم والأخلاق، وإعادة بناء المجتمع على أساس من الشورى أو الديمقراطية، وصياغة النظام التربوي، وفق الرؤية الإسلامية الكلية.

أما الأستاذ الدكتور أحمد المهدي عبد الحليم، أستاذ المناهج وطرق التعليم (غير المتفرغ) بجامعتي حلوان والأزهر، فقدم بحثاً بعنوان "الإصلاح التربوي في ضوء الرؤية الكلية الإسلامية"؛ إذ تعرّض فيه للسياق المعاصر على المستوى المحلي والإقليمي والعالمي، ثم تناول مكونات التصور الإسلامي للعالم والحياة والإنسان، ومقتضيات هذا التصور، وتطبيقاته في إصلاح التعليم، وإعادة صياغة أهدافه، ومناهجه، وأنماط إدارته.

وتلا ذلك بحث بعنوان "الرؤية الكلية وتطبيقاتها في بناء مناهج التربية الإسلامية: التجربة المغربية نموذجًا" قدّمه الأستاذ الدكتور خالد الصمدي، رئيس المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية بالمدرسة العليا للأساتذة بتطوان. وأظهر فيه كيف قُدّمت مادة التربية الإسلامية بالمغرب، من خلال دمج عناصر هذه المادة: القرآن، الحديث، الفقه، السيرة، إلخ، في وحدات متكاملة تشمل التربية الاقتصادية والمالية، والتربية الإعلامية والتواصلية، والتربية الحقوقية، والتربية الوقائية والصحية، والتربية الفكرية

والمنهجية، والتربية البيئية، والتربية الفنية والجمالية، بصورة تزداد فيها تلك الوحدات اتساعًا خلال المراحل التعليمية المتعاقبة.

ثم جاء دور الأستاذ الدكتور محمد صبري الحوت، رئيس قسم أصول التربية بجامعة الزقازيق، فقدم ورقة بعنوان: "إصلاح التعليم في غيبة الرؤية الكلية". وأشار فيها إلى جهود الإصلاح التربوي القادمة من الخارج، ممثلة في الشراكة الشرق أوسطية، وتقرير مجموعة التسعة عشر، ومبادرة كولن باول (مبادرة الشراكة من أجل التنمية والديمقراطية)، وكيف أدت تلك المبادرات، وما رافقها من توسع في التعليم الخاص والأجنبي في مستويات التعليم المختلفة، إلى افتقاد المؤسسات التعليمة دورها التربوي، خاصة أن كل ذلك تم في غيبة الرؤية الكلية على المستوى السياسي والتربوي.

ثم قدم الأستاذ الدكتور محمد السيد الجليند، أستاذ الفلسفة بكلية دار العلوم بحثاً بعنوان: "الإنسان وعلاقته بالكون في التصور القرآني". وناقش فيه مسؤولية الإنسان عن الكون الطبيعي، وعن الاجتماع البشري، وكيف أن الكون آية دالة على خالقه، وأنه دلالة على عالم الغيب، وأنه مسخّر للإنسان، وموقع قانون السببية في ذلك، وكل ذلك يمثل في النهاية عناصر أساسية في بناء رؤية كلية للإنسان من المنظور الإسلامي.

ثم قدّم الدكتور سعيد إبراهيم طعيمة، أستاذ أصول التربية بجامعة عين شمس ورقة بعنوان "الرؤية الكلية في الإسلام وانعكاساتها على التربية الإسلامية في ضوء تحديات العصر"، وتناول فيها مفهوم الرؤية الكلية في الإسلام، وأهم التحديات والضغوط المعاصرة التي يواجهها الإسلام، وكيف كان حال التربية الإسلامية في عهدها الزاهر، وحالها في واقعنا المعاصر. وأشار إلى أهم آليات إصلاح التربية الإسلامية المعاصرة، مع ضرورة الاهتمام بسائر العلوم، بطريقة تمكن المسلم من المحافظة على ثوابته الحضارية، ومعايشة عصره، واستثمار خيرات الأرض التي يعيش عليها في ابتكار، وإبداع، وتجديد، وتطوير.

وتبع ذلك بحث بعنوان "أبعاد الرؤية الكلية الإسلامية للحياة من خلال القرآن الكريم والسنة وتطبيقاتها التربوية"، قدّمه الدكتور موسى علي الشرقاوي، أستاذ أصول التربية ووكيل كلية التربية- جامعة الزقازيق، عرض أبعاد الرؤية الكلية الإسلامية للحياة الدنيا والآخرة، والطبيعة الإنسانية، والأخلاق والمعرفة، والكون، وناقش التطبيقات التربوية لهذه الرؤية الكلية من حيث: الأهداف العقدية، والعقلية، والاجتماعية، والنفسية، والجسمية، وكذلك المنهج، والعلم، والطالب، وأساليب التعليم.

ثم عرض الدكتور سعيد طه محمود، الأستاذ المساعد بكلية التربية بالزقازيق بحثه الذي جاء بعنوان "الموجهات الإسلامية لعلاقة الإنسان بالبيئة: رؤية تحليلية ومضامين تربوية"، فأظهر فيه تميز التصور الإسلامي للتعامل مع البيئة، وبخاصة عند تفعيل قيم التوحيد، وقيم الأخلاق، وقيم الاستخلاف والتسخير والانتفاع بالبيئة، وقيم الهداية والعدل، إلخ.

ثم عقدت حلقة نقاشية ختامية بعنوان "الرؤية الكلية الإسلامية والتربية: استشراف المستقبل"، ناقش فيها جمهور الحاضرين بعض القضايا المتعلقة بالرؤية الكونية الكلية مثل: ماذا نقصد بالرؤية الكلية الإسلامية؟ وكيف نكوّن تلك الرؤية الكلية؟ وهل هي رؤية واحدة أم رؤى إسلامية متعددة؟ وما أثر ذلك على مستقبل التربية كما يرى الحاضرون؟ وكانت هذه المناقشة محاولة تجميع وتلخيص لمداولات المؤتمر حول الرؤية الكلية الإسلامية، وضرورة تفعيلها في عالمنا التربوي المعاصر.

وجاءت الجلسة الختامية لتبرز أهم التوجهات والتوصيات على الوجه الآتي:

- الدعوة إلى تكوين فريق علمي متخصص، يعنى بتقديم تصور دقيق للرؤية الكلية الإسلامية، وانعكاساتها على التربية، مما يمكنها لأن تكون الأساس الذي تقوم عليه كل محاولات الإصلاح التربوي المعاصر.

- مناشدة "الجماعات العلمية التربوية" في شتى بقاع العالم العربي والإسلامي، ضرورةَ الانشغال بتطوير رؤية كلية إسلامية، قادرة على إصلاح الداخل الإسلامي، وتفعيل الحوار مع الآخر غير الإسلامي.

- دعوة طلاب الدراسات العليا، وأعضاء هيئة التدريس بكليات التربية بالجامعات العربية والإسلامية، إلى توجيه بحوثهم في المرحلة القادمة، بما يخدم النهضة التربوية الإسلامية، وعلى رأسها تطوير الرؤية الإسلامية الكلية المعاصرة.

- إعادة صياغة العلوم والمعارف، وفقًا للرؤية الإسلامية الكلية، بحيث تكون في متناول قيادات الأمة وحركات الإصلاح فيها، خاصة وقد اشتدت الحاجة إلى الإصلاح الذي نأمل ألا يتأخر كثيرًا.

المؤتمر الدّولي الأوّل لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها
المنعقد بمركز اللغات بالجامعة الأردنيّة / عمّان – الأردن
في الفترة ١– ٣ جمادى الأولى ١٤٢٩هـ الموافق ٦–٨ أيّار ٢٠٠٨م

خالد حسين أبو عمشة *

تحت رعاية الأستاذ الدكتور خالد الكركي رئيس الجامعة الأردنية أقامت كلية الآداب مؤتمرها الدّولي الأول لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في رحاب مركز اللغات بالجامعة الأردنية، وذلك تأكيداً على أهمية المؤتمرات العلمية في البناء الحضاري والإنساني، وتعزيزاً للمناخ الفكري الذي يجمع الباحثين للحوار وتلاقح الأفكار، وتشخيص المشكلات واقتراح الحلول.

وهدف المؤتمر إلى البحث في محاور تتعلق بتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، ومن أبرز هذه المحاور: المحور اللساني، والمحور المنهجي، والمحور التجريبي، ومحور الأغراض الخاصة وعلاقتها بتعليم العربية للناطقين بغيرها.

وقد عقدت جلسات المؤتمر التسع على مدى ثلاثة أيّام، وشارك في أعمالها واحد وسبعون باحثاً وعالماً ورئيس جلسة، يمثلون سبع عشرة جنسيّة عربية وأجنبية، قدّموا أربعة وخمسين بحثاً، جلّها باللغة العربية، إلا اثنين منها باللغة الإنجليزية.

وافتتحت الجلسة الأولى للمؤتمر ببحث للأستاذ الدكتور أمين الكخن من كلية التربية بالجامعة الأردنية، جاء بعنوان "تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في الأردن من عام ١٩٨٢ إلى عام ٢٠٠٧: دراسة وتقويم"، وقد تعرض فيه للأهداف السلوكية، والمحتوى، واستراتيجيات التدريس، وأساليب التقويم.

---

* دكتوراه في مناهج اللغة العربية وطرائق تدريسها للناطقين بغيرها. abuamsha@gmail.com

أمّا البحث الثاني فكان للدكتور نيقولاي بانتيوخين من جامعة موسكو للعلاقات الدّولية/ روسيا، وقدّم البحث بالنيابة الدكتور حسين ياغي/ الجامعة الأردنية، وكان تحت عنوان "الأسلوب العلمي في اللغة العربية: وصفه وسماته وأهميته في تعليم العربية". وقد قدم البحث وصفاً تفصيلياً تاريخياً لتطور مناهج العرب العلمية، وضرورة توظيفها في تعليم العربية للناطقين بغيرها.

أمّا البحث الثالث فكان للدكتورة بسمة الدّجاني/ الجامعة الأردنية، وجاء بعنوان: "إصدارات الجامعة الأردنية من كتب العربية للناطقين بغيرها: المنهج والرؤية"، وقد تناولت فيه الأسس التاريخية والنفسية والاجتماعية والمعرفية واللسانية، التي استندت إليها سلسلة الجامعة الأردنية التعليمية للناطقين بغير العربية، كما تناولت بالنقد والتحليل موضوعاتها من حيث: المحلية، والإقليمية، والعالمية.

وقُدِّمت في الجلسة الثانية ستة أبحاث، جاء الأول بعنوان: "تعليم مهارات الاتصال بالعربية للناطقين بغيرها" للدكتور عبد الله الخباص، مدير مؤسسة إتقان للخدمات التربوية/ الأردن، وقد حاول الباحث أن يجيب عن عدد من الأسئلة، من أبرزها: ماذا نعني بمهارات الاتصال في تدريس العربية للناطقين بغيرها؟ وهل تغاير مهارات الاتصال للناطقين بغير العربية في تدريس العربية للناطقين بها؟

أمّا البحث الثاني فجاء بعنوان "مقترح لمعالجة المفردات الجديدة في نصوص القراءة للمستويات المتقدمة لمتعلمي اللغة العربية للناطقين بغيرها" للدكتور ناجح أبو عرابي/ الجامعة الأردنية؛ إذ رأى ضرورة تقديم كلمات نصوص القراءة في قوائم، متضمنة معلومات صوتية ودلالية ونحوية وصرفية، لتحقيق الكفاية اللغوية لمتعلمي العربية من الناطقين بغيرها، وذلك على مستوى الكلمة الواحدة.

أمّا كيفية تعلّم لفظ الأصوات الجديدة في مجال تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها، فكان بحث الإسبانية بكتوريا أغيلار/ جامعة مرسية في إسبانيا، التي أكدّت بأنّ

الطلبة الإسبان سيبقون يعانون من صعوبات في نطق العربية، بسبب تعقيدات هذه الأصوات، ويمكن معالجة الأمر إذا جعلناهم يقتربون من هذه الأصوات لاشعورياً.

وقدّمت الدكتورة نئ حنان مصطفى، والدكتورة نئ فرحان مصطفى، والدكتورة ندوة داود/ الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا بحثهن المعنون بـ "استراتيجيات القراءة المعاصرة لدى الناطقين بغير العربية"؛ إذ أسفرن عن استراتيجيات القراءة من خلال منهج التفكير بصوت عالٍ، كما جاءت عند ربيكا أكسفورد.

وقدّمت الدكتورة ابتسام حسين جميل، من جامعة الإسراء/ الأردن بحثاً بعنوان: "الصوامت الصعبة في نطقها وإدراكها لمتعلمي العربية من غير الناطقين بها: مفاهيم صوتية وطرائق تعليمية"، وفيه ركّزت على: بيان الحقائق الصوتية التي جعلت الأصوات الحلقية تتسم بدرجة غير بسيطة من الصعوبة، والطرق التعليمية التعلّمية التي تعين متعلم اللغة العربية على تجاوز مشكلة ضياع الحدود الفاصلة بين الصوامت.

أمّا "مشكلات تعلّم اللغة العربية للناطقين بغيرها: دراسة صوتية"، فكان للدكتورين محمد المصري، ووائل زريق من الجامعة الهاشمية/ الأردن، الذيْن أكّدا على أنّ صعوبات جمة في مجال الأصوات تعود إلى إغفال الحقيقة التي تقول بوجود فرق بين الصوامت في الحركات التي تسبقها أو تتبعها.

وقدّمت في الجلسة الثالثة ستّة أبحاث،كان الأول بعنوان: "قياس مقروئية كتب اللغة العربية للناطقين بغيرها في الجامعة الأردنية وعلاقتها ببعض المتغيرات"، وهو للأستاذ الدكتور عبد الرحمن الهاشمي من جامعة عمّان العربية للدراسات العليا، بمشاركة الدكتورة فائزة العزاوي من جامعة بغداد. وهدفت دراسة الباحثين إلى قياس مقروئية كتب اللغة العربية للناطقين بغيرها، وعلاقتها بجنس الدّارس وجنسيّته، عن طريق اختبار الـ Close test.

ثمّ قدّم عزمان بن جئ مت، وجوه بينغ سون من جامعة مارا للتكنولوجيا/ ماليزيا بحثهما المعنون بـ: "تطبيق النقحرة في تدريس اللغة العربية: دراسة

استطلاعيّة". والنقحرة كلمة منحوتة من "نقل الحرف"، أي الكتابة الصوتية بالحروف اللاتينية، وحاولت الدراسة تبيان دور النقحرة في تنمية عملية الاتصال وتسريعها، وأثرها على اللغة العربية الفصحى.

وقدّمت الدكتورة هادية خزنة كاتبي/ الجامعة الأردنية، بحثاً بعنوان: "الكفايات التي يمتلكها المدرس في مواكبة التطورات التي تطرأ على ميدان تعليم العربية للأجانب" وفيه أكدّت الباحثة على أنّ خصائص المدرس وسماته، من أهم أسس نجاح تجربة تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

ثمّ قدّم الدكتور شمس الجميل أيوب، من الجامعة الإسلامية العالمية/ ماليزيا، بحثاً بعنوان: "مصطلح نمط اللغة وأهميته في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها"، وسعى من خلاله إلى تذليل صعوبة تعلّم العربية، عن طريق اعتماد مفهوم نمط اللغة (المجال المحوري)، الذي يثري المتعلمين بمفردات نمط لغوي (مجال)، ثم يتم توسعة مجال دراسته.

وتلا ذلك بحث "اللجوء إلى الترجمة كوسيلة من وسائل تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها" وهو للدكتور إغناسيو فيراندو، من جامعة قادس/ إسبانيا، الذي ناقش الجونب الإيجابية والسلبية التي يتميز بها اللجوء إلى الترجمة في تعليم العربية، ولا سيما فيما يتعلق بالمستويات المتوسطة والعالية.

وآخر بحوث هذه الجلسة، جاء بعنوان: "أهمية شبكة المعلومات العالمية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها" للدكتور بنعيسى بطاهر، من جامعة الشّارقة/ الإمارات العربية المتحدة، الذي رأى أن الوسائل الحديثة -وعلى رأسها الإنترنت- يمكن الإفادة منها في مجال تعليم العربية عن بُعْد، كما قام بتوصيفٍ لأهم المواقع التي تعلِّم اللغة العربية مجاناً.

أمّا الجلسة الخامسة فقد انعقدت ضمن جلسات اليوم الثاني، وتم فيها تقديم ستّة أبحاث، كان الأول بعنوان: "المضامين الثقافية في كتب تعليم العربية لدى المستشرقين

الألمان" للأستاذ الدكتور إسماعيل عمايرة/ الجامعة الأردنية، الذي رصد تطور تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها على مدى قرن من الزمان، والكتب التعليمية المؤلفة للألمان.

والبحث الثاني بعنوان: "معلّم العربية بين اللغة والهوية الثقافية" للدكتورة فاطمة العمري/ الجامعة الأردنية، وقد أشارت في بحثها إلى مفهوم اللغة بمعناها الشمولي ومفهومها الاجتماعي، وتطرقت إلى معلم العربية للناطقين بغيرها، بوصفه بوابة المتعلم على المجتمع العربي، ولغته، وثقافته، وهويته.

وتحدّث الدكتور رائد عكاشة من جامعة الإسراء/ الأردن عن "المضمون الفكري في مناهج تعليم العربية للناطقين بغيرها: التجربة الماليزية أنموذجاً" وقد طرح في دراسته مجموعة من الأسئلة التي حاولت أن تسبر المضامين الفكرية في مناهج تعليم اللغة العربية عموماً، والمناهج الماليزية خصوصاً، وتسفر عن أسسها، ومرجعياتها، وعلاقتها بمفهوم الالتزام والأيدولوجيا، ومدى نجاعتها في بناء العقل والذات، وقدرتها على التناغم مع الثقافات المجتمعات الإسلامية غير العربية.

وجاء البحث الرّابع بعنوان: "اعتقادات تعلم اللغة العربية وتعلميها لدى دارسيها ومدرسيها" للدكتور صالح العصيمي من جامعة ليدز/ بريطانيا، وقد هدفت الدراسة إلى معرفة الاعتقادات والمفاهيم التي يحملها متعلمو اللغة العربية ومعلّموها نحو العربية، وأثر ذلك على العملية التعليمية.

أمّا موضوع "تحليل المضمون الثقافي لكتب تعليم العربية للناطقين بغيرها في الجامعة الأردنية"، فهو للباحثين: الدكتور أمين الكخن وأحمد الزغلول من جامعة الزرقاء الأهلية/ الأردن؛ إذ توصل الباحثان إلى أنّ أكثر المضامين الثقافية شيوعاً في كتب الجامعة الأردنية: الثقافي العام، والمجال الديني والقيمي، والعلمي والتقني، وكان أقلها شيوعاً هما المجالان السياسي والاقتصادي.

وجاء البحث السادس بعنوان: "قواعد الاشتباك: تعليم اللغة العربية وثقافتها في سياقات عسكرية" للدكتورة كلارسيا برت من أكاديمية نافل الأمريكية. واستهدف البحث ربط تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة بثقافة أصحاب اللغة، وتاريخ أبنائها، وفضّ الاشتباك بينها وبين ثقافة المتعلّم وتاريخه.

واحتوت الجلسة الخامِسة خمس أوراق، بُدئت بورقة الأستاذ الدكتور داود عبده من جامعة فيلادلفيا/ الأردن، وعنوانها "تعليم نحو العربية للناطقين بغيرها وظيفياً"، وحاول الباحث أن يجيب عن عدد من الأسئلة من أبرزها: ما المادة التي يجب أن يتم تدريسها للناطقين بغيرها؟ وبماذا تختلف عن المادة التي تدرس لأبناء العربية؟ وبأي طريقة يجب تدريس قواعد تركيب الجملة لتحقيق الهدف السابق؟

أمّا الورقة الثانية فكانت للدكتور حسين ياغي/ الجامعة الأردنية، وهي بعنوان: "المدونات وتعليم النحو والصرف والمفردات"؛ إذ انتهى الباحث إلى اقتراح أسلوب تعليم النحو والصرف والمفردات، الذي يتكئ على المدونات، مادة تعليمية ومصدراً لاكتشاف القاعدة النحوية والصرفية.

أمّا البحث الثالث فقد كان للباحث خالد أبو عمشة، رئيس قسم اللغة العربية في معهد قاصد لتعليم اللغة العربية المعاصرة والكلاسيكية/ الأردن. وقد جاء تحت عنوان "بنية الكلمة وكيفية تقديمها للناطقين بغير العربية: مقاربة لسانية"، وفيه حاول الباحث التأسيس لتعليم الصرف العربي للناطقين بغير العربية، واقتراح تصور منهجي للنموذج العام الذي يمكن أن يقدّم فيه بناء الكلمة العربية بصفة طبيعية للناطقين بغير العربية، كما سعت الدراسة أيضاً إلى اعتماد آلية الصيغ الصرفية ذات الأرقام العددية لها؛ ليسهل تميزها وحفظها واستحضارها، وتوظيفها في عملية التعلّم، واكتساب اللغة.

أمّا الورقة الخامسة فكانت للدكتور عاطف فضل من جامعة الإسراء/ الأردن، وهي بعنوان: "المتعلمون من غير العرب وقواعد النحو"، وقد حاولت هذه الورقة

الإجابة عن السؤال المركزي التالي: كيف يجب أن يكون تعليم النحو العربي للناطقين بغير العربية من حيث: المرسل، والمستقبل، والوسائل.

أمّا عاصم شحادة من الجامعة الإسلامية العالمية/ ماليزيا، فقدّم بحثاً بعنوان: "التحليل التقابلي للتراكيب الصرفية بين اللغة العربية واللغة الملايوية بماليزيا"، وقد توقف الباحث عند مستوى بنية الكلمة وتكرار الكلمات وتراكيب اللغة الملايوية، فيما أمعن النظر في المورفيم، والاشتقاق، والتصريف، والإعراب في العربية.

وسادس جلسات المؤتمر ابتدأت بـ "اتجاهات دارسي اللغة العربية بوصفها لغة ثانية نحو الحاسوب" للدكتور صالح التنقاري من الجامعة الإسلامية العالمية/ ماليزيا، الذي حاول من خلال دراسته أن يجيب عن أسئلة عديدة مثل: ما اتجاهات الدارسين نحو استخدام الشبكة العالمية، والبريد الإلكتروني في تعلم اللغة العربية بوصفها لغة ثانية؟ وهل يؤدي اختلاف النوع (ذكر/أنثى) إلى اختلاف في اتجاهات الدارسين نحو الحاسوب؟

أمّا "تسخير المواقع العربية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في ماليزيا"، فكان للباحثين محمد مروان بن إسماعيل، ووان مهارتي محمد، من جامعة العلوم الإسلامية/ ماليزيا. وقد حاول الباحثان إبراز أهمية مواقع الإنترنت العربية في تعلّم اللغة العربية للناطقين بغيرها، والارتقاء بمهارات العربية الأربع: الاستماع والمحادثة والقراءة والكتابة، وعناصر اللغة العربية: نحوها وصرفها.

ومن جامعة أرض السندبان / أمريكا، قدّم الدكتور بنجامين وهبة الله حافِظ بحثاً بعنوان: "تصميم وكتابة اختبارات اللغة العربية للطلاب الأجانب: الطريقة السليمة ملاحظات واقتراحات ميدانية"، وقد توقف طويلاً عند مسألة: كيف ينبغي أن يكتب معلم اللغة العربية للناطقين بغيرها الاختبار، وكيف يعرف أن ما صمّمه صائب؟ لما في ذكر من تأثير إيجابي على سير العملية التعلميّة التعليمية.

وقدّم الدكتور عبد الرحمن أبو شريعة من الجامعة الإسلامية العالمية/ ماليزيا ورقة بعنوان: "تجربة مركز اللغات في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا في تعليم اللغة العربية منذ تأسيسها إلى الوقت الحاضر، وصفاً ونقداً وتقويماً." واستعرض فيه تجارب الجامعة الإسلامية في تعليم اللغة العربية لأغراض عامة وخاصّة للطلبة الماليزيين خصوصاً، والطلبة غير الماليزيين عموماً.

أمّا ابتسام محمود ناجي من المجلس الأعلى للتعليم في قطر، فقدمت في المجال ذاته "تجربة جامعة قطر في تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها: دراسة مدى فاعلية البرنامج"، وقد أبانت عن جوانب التجربة: الأكاديمية والإدارية والطلابية والتدريسيّة، فضلاً عن توجهات الطلبة نحو البرنامج واللغة العربية.

وقدّم الأستاذ توفيق يوسف عمرو/ باحث من فلسطين، بحثاً بعنوان: "النهج التحليلي لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها"، وقد هدف إلى بناء هيكلة لغوية كاملة شاملة لأقسام لغتنا ومحتوياتها، بحيث تغطي هذه الهيكلية قواعد اللغة؛ بدءاً ببناء الحرف، وانتهاء ببناء الجملة.

وبدئت الجلسة السّابعة بورقة رئيس شعبة اللغة العربية للناطقين بغيرها خالد القضاة من مركز اللغات بالجامعة الأردنية، وجاءت بعنوان: "أثر اللغة الأم في استخدام مهارات اللغة المستهدفة اللغة العربية- اللغة الإنجليزية: دراسة تقابلية" وانطلقت فكرة الدراسة من أن معرفة المعلم الدقيقة للغة الطّالب الأم، سيؤدي إلى تفادي كثير من الأخطاء التي يقع فيها الطّلاب في المراحل الأولى لتعلم اللغة.

ثمّ تلته الدكتورة إيمان الكيلاني من الجامعة الهاشمية/الأردن، ببحثها المعنون بـ "توظيف اللسانيات في تعليم العربية للأعاجم"، وقد حاولت جاهدة إظهار دور اللسانيات في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، على أكثر من مستوى: الصوتي، والكتابي، والمعجمي الدلالي، والتركيبي.

أمّا الدكتور وليد العناتي من جامعة البترا/ الأردن، فقدّم بحثاً حول "بعض الرؤى اللسانية في تدريس القصّة القصيرة"، وفيه أظهر أهمية توظيف اللسانيات في تعليم القصة، بوصفها فرعاً من فروع الأدب للناطقين بغير العربية.

أمّا بحث "المغامرة البلاغية في تعليم العربية للناطقين بغيرها" فكان للدكتور مصلح النجّار من الجامعة الهاشمية/ الأردن؛ إذ توقف عند الصعوبة التي تواجه متعلمي العربية الأجانب في مستوياتها المتقدمة لدى تعلمهم بعض النصوص الرفيعة. فحاول سبر هذا الإشكال من خلال النظر إلى اللغة بصورة أبعد مما تبدو عليه من أصوات، ونحو، وصرف.

وقدمت الدكتورة حنان إسماعيل عمايرة/ الجامعة الأردنية، بحثاً بعنوان: "تدريس العربية للناطقين بغيرها بين مناهج ثلاثة: المعياري والتقابلي ومنهج تحليل الأخطاء"، وقد وقفت الباحثة على خصائص كل منهج من المناهج السابقة ومميزاته، ومواطن ضعفه وقوته، وأماكن استخدامه وضروراته.

أمّا "اللسانيات وتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها: اللسانيات الوظيفية نموذجاً" فكان البحث الذي قدمه الدكتور حافظ إسماعيلي، أستاذ اللسانيات في جامعة أكادير/ المغرب، وقد تطرق في بحثه إلى العديد من قضايا تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها من وجهة نظر وظيفية، وذلك على المستويين النظري والعملي.

وابتدأت الجلسة الثامنة ببحث "تجربة جامعة جين جي التايوانية في تعليم العربية للناطقين بغيرها" للدكتور غسّان تشوان/ تايوان؛ إذ استعرض تجربة تعليم اللغة العربية في الجامعة، والصعوبات التي واجهته في تعليمها، وطرق التغلب عليها، فضلاً عن تقديم تاريخ موجز للغة العربية وتعليمها في تلك الجزيرة.

وقدم الأستاذ الدكتور مارك فان مول، من جامعة لوفان الكاثوليكية فيلا/ بلجيكا، بحثاً بعنوان: "هل اختيار اللغة العربية كمادة دراسية لغير الناطقين بها اختيار مناسب وواقعي؟" وقد توصل الباحث إلى أنّ تيار العربية الفصحى في التدريس ليس

اختياراً مناسباً فحسب، بل هو اختيارٌ واقعي. أمّا الدكتورة ساندي أبو سيف/ الجامعة الأردنية، فقدمت بحثاً بعنوان: "اتجاهات متعلمي اللغة العربية للناطقين بغيرها في مركز اللغات بالجامعة الأردنية: نحو الازدواج اللغوي"، وتوصلت الباحثة إلى إدراك الطلبة المسبق لهذه الظاهرة. وعلى الرغم من ذلك فهم يتوجهون إلى دراسة الفصحى.

أمّا بحث "تحديات تواجه الطلبة الأجانب ومدرسي اللغة العربية كلغة ثانية في فصول تدريس العامية المصرية" فكان للدكتورة عبير حيدر من الجامعة الأمريكية في القاهرة، وفيه حاولت استقصاء الرأي في مسألة مقبولية، أو عدم مقبولية إضافة مفردات ما يطلق عليها لغة الشباب (الروشنة) في مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

أمّا آخر جلسات المؤتمر، فقد بدئت ببحث الدكتورين: روسني بن سامة ومحمد نجيب بن جعفر من جامعة العلوم الإسلامية/ ماليزيا، وهو بعنوان: "تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة: قسم اللغة العربية ووسائل الاتصال بجامعة العلوم الإسلامية الماليزية"، وأكّدا فيه على ضرورة تعليم العربية لأغراض خاصة وتواصلية، حسب أهداف الطالب وحاجاته.

وقدمت الدكتورة رشا الهواري من جامعة الإسكندرية/ مصر، بحثاً بعنوان: "تدريس وسائل الإعلام في برنامج تدريس اللغة الأجنبيّة" وحاولت فيه الإجابة عن تساؤلين مهمين هما: كيف نختار نصوص لغة وسائل الإعلام للناطقين بغير العربية؟ وكيف ندرسها؟

ورأت كلٌّ من الدكتورة ندوة حاج داود، ونجمية هاشم، ونئ حنان مصطفى من الجامعة الإسلامية العالمية/ ماليزيا، أنّ تحليل حاجات الطّلبة هو من أهم المنطلقات في وضع مناهج العربية للمتخصصين، وهذا ما أبنّه في بحثهن المعنون بـ "العربية للمتخصصين في مجال الاقتصاد: تحليل حاجات الدّارسين"

أمّا "خصوصيّة تعليم اللغة العربية للطّلبة الإسبان"، فهو بحث للدكتور وليد صالح/ جامعة أتونوما/ إسبانيا، وحاول فيه استقصاء مستوى التقارب والابتعاد بين اللغتين العربية والإسبانية على المستويين الصوتي والتركيبي، وتوظيف ذلك عند وضع مناهج تعليم اللغة العربية للإسبان.

أمّا الدكتور وجدان محمد صالح كنالي، وأشواق محمد صالح كنالي من الجامعة الإسلامية العالمية/ ماليزيا، فبحثا موضوع: "الاستراتيجيات الترجمية: مقاربة في تعليم اللغات الأجنبية"؛ إذ حثّا على توظيف استراتيجيات الترجمة الذهنية الذاتية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

أمّا الدكتورة سوسن حسني محمود من بريطانيا، فقدمت بحثاً بعنوان: "دراسة تحليلية للأخطاء اللغوية للطلبة الصينيين من دارسي اللغة العربية"، وحاولت الباحثة الإجابة عن الأسئلة التالية: ما الأخطاء التي يقع فيها الدارس الصيني عد تعلمه للغة العربية؟ وما الأسباب التي أدّت به إلى الوقوع فيها؟ وما الحلول التي من شأنها أن تعالج هذه المشكلة؟

وقدم الدكتور غسان الشاطر من جامعة أستراليا الوطنية، بحثاً بعنوان: "توظيف منهج الاستيعاب في تعليم العربية للناطقين بغيرها وتصميم مناهجها"، واستهدفت دراسته التعرف إلى التطور الذهني الاستيعابي في اكتساب تراكيب اللغة ومفرداتها، بوصفها لغة ثانية، وعلاقتها بالتدريس الفصلي الفعّال.

وما لفت الانتباه في تداولات المؤتمر كثرة الإقبال على تعلّم اللغة العربية وتعليمها للناطقين بغيرها؛ إذ برز كثير من المهتمين والمعنيين في البلاد الغربية بذلك، تحقيقاً لأغراض سياسية واقتصادية ودبلوماسيّة، فضلاً عن السياحيّة، خاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١. كما تزايد اهتمام قطاعات كبيرة من أبناء الشعوب الإسلامية غير العربية بتعليم اللغة العربية لأسباب تتعلق بالرغبة في فهم القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، والتواصل مع الشعوب العربية من جهة، فضلاً عن الأسباب الاقتصادية والسياحية من جهة أخرى. كما لوحظت كثرة المراكز اللغوية

التي أخذت على عاتقها مهمة تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وتنافسها في ذلك، سواء في البلاد العربية والأجنبية، الأمر الذي يبشر بكل خير في الاهتمام بلغة القرآن والقيام على نشرها، وتيسير تعليمها.

وجاءت الجلسة الختامية للمؤتمر، لتلخص أهم ما دار في الجلسات، وأهم التوصيات، وكان من أبرزها:

- عقد المؤتمر سنوياً ليتسنى للعاملين في هذا الميدان الإفادة والاستفادة من كل ما هو جديد في هذا المجال.

- تأسيس رابطة لمدرسي اللغة العربية الناطقين بغيرها، يكون مقرها في الجامعة الأردنية، وأخرى إلكترونية للأساتذة والمهتمين بهذا الميدان.

- أكّد المؤتمرون على أهمية تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها ومُعَلِّمها في مدّ جسور التعاون والتفاهم بين الأمم والشعوب، وبخاصة الشعوب الإسلامية غير العربية.

- نوّه المؤتمرون إلى أهمية بذل الجهود في إخراج مناهج لتعليم العربية للناطقين بغيرها، تراعي المهارات اللغوية، وتؤدي دوراً ثقافياً وحضارياً، وتأخذ بعين الاعتبار الأبعاد الأكاديمية والتربوية.

- إنشاء مجلة علمية دولية محكمة تختص بقضايا تعليم العربية للناطقين بغيرها.

عروض مختصرة

إعداد: أسماء حسين ملكاوي

١. **المنهج الدعوي عند القرضاوي مواهبه وأدواته. وسائله وأساليبه، سماته وآثاره،** أكرم كساب، تقديم: عبد العظيم الديب، وعبد السلام البسيوني، القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٦، ٥١٥ صفحة.

يقدم الكتاب قراءة معمقة للأدوات، والأساليب، والمرتكزات، الخاصة بمنهج الدكتور يوسف القرضاوي الدعوي، وجاء ذلك في سبعة فصول؛ تناول الفصل الأول: السيرة الشخصية، والحياة الدعوية للقرضاوي. وتحدث الفصل الثاني عن مواهب، القرضاوي الدعوية وأدواته. وقدّم الفصل الثالث: عرضاً للوسائل، والأساليب المتبعة في منهج القرضاوي الدعوي. وركّز الفصل الرابع على: تعدد المرتكزات التي يقوم عليها منهجه، متوقفاً أمام فقه الموازنات، وفقه الأولويات، وفقه الاختلاف، وفقه المقاصد الجزئية في ضوء المقاصد الكلية، وفقه الواقع، وفقه السُّنن. وتناول الفصل الخامس: السمات الأساسية للمنهج الدعوي للقرضاوي. ويعرض الفصلان السادس والسابع: كيفية توظيف القرضاوي لهذا المنهج الدعوي الشامل في خدمة الإسلام والدفاع عن قضاياه، ويتحدث عن الآثار والثمار التي أنتجها منهج القرضاوي، ومردود ذلك، سواء على المكتبة والجامعات الإسلامية، أو على الحركة الإسلامية، وتلاميذ الشيخ.

٢. **القرضاوي: مرتكزات دعوته وجبهاته الدعوية،** أكرم كساب، القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٧، ٢٢٤ صفحة.

يتناول هذا الكتاب دعوة الدكتور يوسف القرضاوي، ومرتكزاتها الوسطية، التي شملت عدة نقاط، انطلق بها في طريق دعوته منذ ما يزيد عن نصف قرن، واستطاع

خلالها أن يؤصل ويقعد لها، حتى غدت هذه المرتكزات منارات هدى تميز دعوته ومنهجه، فاقتدى بها الدعاة المخلصون وتلامذته الكثيرون. كما يتناول جبهات القرضاوي الدعوية، التي خاض غمارها، غير متهيب ولا متردد، عُدَّته فيها إيمان عميق وفهم دقيق، وثبات على المبدأ، وتمثلت هذه الجبهات في: العلمانيين، والوطنيين والقوميين، وأهل الكتاب، والحكام.

٣. **قضايا المرأة في فقه القرضاوي**، عمرو عبد الكريم سعداوي، مصر: قطر الندى للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦، ٣٣٨ صفحة.

تناول الكتاب القيم الحاكمة، والقواعد الضابطة، للنظر والاجتهاد في قضايا المرأة عند الدكتور القرضاوي. ثم تناول القضايا التفصيلية التي تتعلق بالمرأة مثل: أهلية المرأة الاقتصادية، والجنائية، واختيار الزوج، والحب قبل الزواج، والولاية في الزواج، وتعدد الزوجات، وزواج المسيار، وزواج المتعة، وتنظيم الأسرة، والإجهاض، وختان الإناث، وضوابط الاختلاط بين الجنسين، والمصافحة بين الرجال والنساء، وصوت المرأة، وإلقاء السلام بين الرجال والنساء، وتولي المرأة للمناصب العامة كرئاسة الدولة، وتولي القضاء، وحق المرأة في الانتخاب والترشح للمجالس النيابية، وقضايا المرأة في فقه الأقليات، كإسلام المرأة دون زوجها، ومنع المسلمة من لبس الحجاب، وحدود الثقافة الجنسية قبل الزواج، وحدود الاستمتاع بين الزوجين، وغير ذلك من القضايا التي تتعلق بالمرأة المسلمة.

٤. **عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده**، عدد من المؤلفين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٧، ٦٠٦ صفحة.

يعرض الكتاب فكر الدكتور عبد الوهاب المسيري، ومسيرته الثقافية والعلمية، من خلال أكثر من عشرين مقالة، مهداة إليه من أصدقائه، وعارفي فضله ومحبيه، بمناسبة

تكريمه في الأسبوع الثقافي الثامن لدار الفكر. وقد تناول بعض الباحثين في مقـــالاتهم، جهود المسيري عبر علاقته بالحداثة، وما بعد الحداثة، والهرمنيوطيقية المعاصرة. وتناول آخرون طروحات المسيري في سياق الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وشُغل غيرهـــم بدور التوحيد عند المسيري. وتضمن الكتاب -بالمجمل- دراسة محـــورين أساســـيين، تنضوي تحتهما معظم كتابات المسيري الموسوعية؛ هما اليهود واليهودية والصـــهيونية، والمنهجية العلمية والنماذج الإدراكية. ويتضمن الكتاب كذلك حديثاً عـــن طفولـــة المسيري المشاغبة، وسيرته الفكرية، والاجتهاد التوليدي في خطابه، ورحلته من عـــالم النقد الأدبي إلى عالم الفكر، وأخيراً عن أعماله الشعرية.

٥. **الإسلام وتحرير الفكر الإنساني: بحوث ودراسات في الدين والحياة**، محمـــد رجب البيومي، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية،٢٠٠٧، ٢٤٨ صفحة.

يتناول الكتاب مجموعة بحوث ودراسات في الدين والحياة؛ بوصـــفهما الشـــغل الشاغل للفكر الإنساني على مر العصور، ويقسم الكتاب إلى قسمين رئيسيين: قســـم خاص بالبحوث التوجيهية، وقسم آخر خاص بالشخصيات التاريخيـــة، ومـــن بـــين الموضوعات التي تناولها الكتاب: علاقة الإسلام بالمسيحية، وكيفية النظر إلى الدين من منظور العلم والفلسفة، والمكانة العالمية للإسلام في هذا العصر، وغيرها من موضوعات ملِحّة تزخر بها صفحات الكتاب.

٦. **التعددية والتسامح الديني بين الفكر الإسلامي والغربي**، حسين بو خمسين، بيروت- دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨، ٢٣٣ صفحة.

يطرح الكتاب تساؤلا رئيسا حول موقف القرآن والسنة من التســـامح الـــديني، وهل أن قوله تعالى: "لا إكراه في الدين" ينطبق فعلاً على ذلك التسامح؟ ويســـعى إلى الإجابة على الأسئلة التي تتفرع عن ذلك السؤال الرئيسي؛ من قبيل التساؤل عن المنشأ

والمهد الذي نبعت فيه مقولة التسامح الديني، وما هي البيئة الفكرية والاجتماعية التي نشأت فيه هذه الفكرة وانطلقت؟ وما هي الجذور والمنابع الفكرية التي ساعدت على ذلك؟ ويحتوي الكتاب على أربعة فصول رئيسية: الفصل الأول منها يحتوي على ثلاثة مباحث للتعريف اللغوي والاصطلاحي للتسامح الديني، وحقيقة الموقفين القرآني والعقلاني منه، ويتحدث الفصل الثاني عن منابع التسامح الديني في الفكر الغربي، ثم في مصادر التشريع الإسلامي من كتاب وسنة. ويمثل الفصلان الثالث والرابع مباحث تطبيقية، وعرضاً لمصاديق التسامح الإسلامي في شؤون مختلفة.

٧. **فقهاء وأمة؛ جذور العمل الإسلامي في العراق الحديث**، رسول محمد رسول، بيروت- مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٨، ١٩٢ صفحة.

يتتبع المؤلف في كتابه حركة صعود الإسلام السياسي في العراق، وعلاقة ذلك بفشل المشاريع القومية واليسارية، مشيراً إلى أن الفضل في ذلك يعود للإيرانيين، بدءاً من مرحلة الإمبراطورية العثمانية وربما إلى الآن. ويُرجع المؤلف مشاركة الإسلاميين العراقيين في قيادة عراق ما بعد الدولة البعثية، إلى جذورها التي تعود إلى القرن التاسع عشر، وتراكماتها خلال القرن العشرين. وتبحث فصول الكتاب السبعة جملة من المتغيرات التي أدَّت إلى توظيف طاقة العمل الإسلامي السياسي في مواجهة التحديات، التي كان المجتمع العراقي يواجهها مطلع القرن العشرين على وجه الخصوص، مركزاً البحث في أحزاب العمل الإسلامي التي ظهرت في النجف، وكربلاء، والكاظمية قبيل ثورة العشرين، وواجهت المشروع الاستعماري البريطاني حينها.

٨. **مقارنات حول فكر مالك بن نبي من على منبر الجزائر**، عمر مسقاوي، دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٨، ٢٥٤ صفحة .

يتناول الكتاب فكر مالك بن نبي، وأثره في الوسط الثقافي العربي الإسلامي. وتنتظم الكتابَ سبعةُ فصول، يتحدث الأول منها عن الاحتفال الذي أقامه معهد

العالم العربي في باريس والجزائر حول فكر بن نبي. ويتناول الفصل الثاني أثر وفاة مالك على الوسط الثقافي والفكري في بلاد الشام. واستعرض الفصل الثالث المصطلحات الرئيسية التي استخدمها مالك، ثم الخلاف الذي نشأ عندما دخلت هذه المصطلحات حقل التداول الثقافي العربي الإسلامي. وتضمن الفصل الرابع محاضرة المؤلف التي ألقاها في اللقاء الدولي للمجلس الأعلى الإسلامي في الجزائر حول فكر مالك. وذكر فيها الفرق بين مفهوم العالمية التي تعد رسالة، ومفهوم العولمة المتمركز حول الحضارة الغربية. وتحدث الفصل الخامس عن شروط النهضة والبناء الجديد عند مالك، وتكلم الفصل السادس عن عالمية الثقافة والحضارة في فكر مالك بن نبي رؤية من الشاطئ الأخر، وكيف تأسس مفهوم الثقافة والحضارة والعناصر المكونة لكل منهما. وفي الفصل الأخير أشار المؤلف إلى موقع مالك في الفكر الإسلامي الحديث، وإلى أسباب غربته عنه من أربعينات القرن الماضي إلى سبعيناته.

٩. **في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين،** فهمي جدعان، عمان: دار الشروق، ٢٠٠٧، ٤١٤ صفحة.

يتناول الكتاب النظم الفكرية- السياسية العربية الرئيسة اليوم: الإسلامية والعلمانية والليبرالية، نقداً وتفكيكاً وتحقيقاً في دعاواها ووعودها، طارحاً أسئلته حول ما الذي يريده أصحاب هذه التيارات؟ وما هي وعودهم التي يُقدّمونها للشعوب العربية اليوم؟ ويستعرض جدعان الأدبيات الغربية خلال السنوات الخمسين الماضية، التي تحدثت عن النهايات، مثل: نهاية الإنسان، نهاية الدين، نهاية التاريخ، نهايات الأيديولوجيا، نهاية الله، ويأتي إلى المنظومات الفكرية الثلاث عند العرب، ويتبين مفهوم الخلاص النهائي أو الحاسم لديها، الذي يتمثل لدى الإسلاميين في الدين الإسلامي، وتشكلاته الفكرية المختلفة عبر التاريخ، وصولاً إلى الفكر الإسلامي المعاصر. بينما يتمثل لدى العلمانيين في: "إزاحة دور الدين من الشؤون العامة

للمجتمع والدولة". في حين يراها الليبراليون متمثلة في "عملية إصلاح شامل تتخذ من (الحرية) سبيلا وحيدة للخروج من المأزق".

١٠. **الإسلام والتجديد: كيف يتجدد الفكر الإسلامي**، زكي الميلاد، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨، ٢٨٦ صفحة.

قام المؤلف في كتابه بتتبُّع المؤلفات، والأعمال، التي عالجت موضوع التجديد في الفكر الإسلامي خلال القرن العشرين، وعمل على دراستها، وتحليلها، والكشف عن سياقاتها وأرضياتها، وتحديد أبعادها ومكوناتها، ومن ثم قام بنقدها وتسجيل ملاحظاته عليها، مشيراً إلى ما قدمته هذه الأعمال من إضافات، وإضاءات في مجالها. وتنتظم الكتاب سبعة فصول؛ هي: محمد إقبال وتجديد التفكير الديني في الإسلام، هاملتون جيب والاتجاهات الحديثة في الإسلام، محمد البهي والفكر الإسلامي الحديث، أمين الخولي والمجددون في الإسلام، حسن الترابي.. الفكر الإسلامي هل يتجدد؟ تحولات التجديد الإسلامي ما بعد حقبة سبعينات القرن العشرين، رؤيتي في تجديد الفكر الإسلامي.

١١. **النظام التربوي الإيراني: محاولات إعادة تشكيل المفاهيم**، مجموعة من الباحثين، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٧، ٢٧٨ صفحة.

يأتي هذا الكتاب في إطار الحديث، الذي أعقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر، حول ضرورة إصلاح النظم التعليمية والتربوية في الدول الإسلامية المتهمة -أمريكياً- بترسيخ عقلية العنف والإرهاب لدى الأجيال، ويحتوي الكتاب على عدد من المقالات المقدمة من قبل مجموعة من المفكرين والتربويين؛ بهدف تأسيس نظام تربوي إيراني معاصر، وإعادة تشكيل المفاهيم التربوية الإسلامية في إطار معاصر وموضوعي. وعناوين المقالات هي: النظام التربوي الإسلامي: منطلقات التجديد، والأطروحة المبدئية لمشروع الإصلاح في النظام التربوي في إيران: البنية الأساسية للتربية

الديموقراطية، وأصول الإدارة التربوية في فكر الإمام علي رضي الله عنه، والإدارة التربوية في رؤية الإمام علي رضي الله عنه، وتربية الهداية وتربية العزل وجهاً لوجه: الهوة بين التربية والطبيعة، والدولة والإصلاحات والتربية والتعليم، والتحولات الجديدة في التربية الدينية للطلاب، وأسس الإصلاح في نظام التربية والتعليم، والإصلاحات في النظام التعليمي: قراءة سوسيولوجية، والدين والتربية والتعليم.

١٢. **الكلمة في الإسلام: وظيفتها ومسؤوليتها**، أسامة ظافر كبارة، طرابلس: المكمل للنشر والإعلام، ٢٠٠٧، ٢٣١ صفحة.

الكتاب دراسة تحليلية لمفهوم الكلمة ورسالتها ووظائفها، ويتكون من مقدمة وخمسة بحوث وملحقين؛ يتحدث في المبحث الأول، عن دور الكلمة في الحياة الإنسانية عموماً، شارحا أقسام اللسان ووظائف اللغة. ويتحدث في المبحث الثاني عن الكلمة من المنظور الإسلامي، موضحاً معنى الكلمة الطيبة والخبيثة، والكلمات وتأثيرها في ضوء القرآن والمبادئ التي تحكمها في الإسلام. وقدم في المبحث الثالث شواهد من تأثير الكلمة كما وردت في النصوص القرآنية، في جوانبها السياسية، والاجتماعية، والإعلامية. ويقدم المبحث الرابع شواهد في مسؤولية الكلمة من السنة النبوية الشريفة. أما المبحث الخامس فيتحدث عن البعد الإعلامي للحرية في الإسلام، وكذلك عن حرية الرأي والتعبير، وضوابط هذه الحرية وقيودها في ضوء القرآن والسنة النبوية. والملحق الأول هو عرض لتأثير التقنيات على مستقبل التواصل البشري، والملحق الثاني هو دراسة ميدانية للكلمة في الإعلام اللبناني والعربي عموماً بالنسبة للأحداث في فلسطين ولبنان.

١٣. **فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي: دراسة مقارنة بالمدارس الغربية الحديثة المعاصرة**، صائب عبد الحميد، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٧، ٦٩٦ صفحة.

الكتاب في الأصل رسالة دكتوراه، قدمها المؤلف لنيل درجة الدكتوراه في فلسفة التاريخ، من الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية بلندن عام ٢٠٠٦. وجاء في خمسة

فصول؛ رصد الأول بدايات الوعي التاريخي عند المسلمين ومحفزاته، وتطوره، ونشأة بوادر الفكر الفلسفي في التاريخ. وتناول الثاني الفكر الفلسفي في التاريخ عند المسلمين حتى القرن الخامس الهجري، وفق الترتيب التاريخي أيضاً ليتوقف بما فيه الكفاية عند: اليعقوبي، والمسعودي، وإخوان الصفا، ومسكويه، وابن الطقطقى. واختص الفصلان الثالث والرابع بدراسة نظريتي ابن خلدون، وابن نبي، على الترتيب في عدة مباحث. أما الفصل الخامس والأخير، فقد تناول النظريات التي تتمحور حول التفسير القرآني للتاريخ. واحتوى الكتاب على مدخل موسع نسبياً، تناول: مفهوم فلسفة التاريخ، ثم نشأة فلسفة التاريخ في أوروبا الحديثة وتطورها، وأهم اتجاهاتها، ونظرياتها الكبرى، وأشهر وجهاتها المعاصرة.

١٤. **المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين**، جورج قرم، تعريب: خليل أحمد خليل، بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧، ٤٠٧ صفحة.

الكتاب هو دراسة لما سُمّى ظاهرة "عودة الدين" المنتشرة في كل المجتمعات، التي تعتنق إحدى الديانات الثلاث التوحيدية. ولا سيما في المجتمعات المسيحية. وهو محاولة لبيان ما سماه سخافة الأفكار والرؤى التي تحملها القيادات السياسية الغربية، ومدى الضرر الذي تلحقها بنا بشكل خاص، مؤكداً ضرورة إعادة بناء منظومة ثقافية تصلح أساساً لنهضة عربية ثانية، مستقلة عمّا يأتينا من الغرب من دفق إعلامي وأكاديمي متواصل، وتفيد في مراجعة نقدية صارمة لممارساتنا الثقافية والإعلامية، ولما يأتينا من الغرب من أدبيات مفخخة حول "عودة الديني"، وحرب الحضارات، والقيم "اليهودية- المسيحية"، في مقابل قيم "عربية- إسلامية". ويتضمن الكتاب مقدمة، ومدخلاً بعنوان: كيف استحوذت "الظاهرة الدينية" على اهتمام العالم؟ وستة فصول هي: مكوّنات هواجس الهويّة، ونشوء الأمة وتحوّلات أنظمةِ تشكُّل الهويّة، والأنماط الأولية لأشكال العنف الحديثة: الحروب الدينية في أوروبا، والحداثة بوصفها أزمة

الثقافة والسلطة، والأزمة الدينية والسياسة المزدوجة في المجتمعات التوحيدية المعاصرة، وحول الحرب والسلم في القرن الواحد والعشرين، وخاتمة بعنوان: نحو ميثاق علماني عالمي.

15. *The Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf-al-qaradawi*, Skovgaard-Peterson, Editor: Bettina Graf, Columbia Univ Pr (December 8, 2008), 256 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**المفتي العالمي: ظاهرة يوسف القرضاوي**". وهذا الكتاب أول كتاب يتحدث عن يوسف القرضاوي باللغة الإنجليزية؛ إذ يُعد القرضاوي أحد أكثر الشخصيات الإسلامية المعاصرة المعروفة والمثيرة للجدل؛ وهو عالم شرعي، وناشط إسلامي، وضيف معروف في أكثر برامج قناة الجزيرة شهرة: "الشريعة والحياة". ويتناول الكتاب، حياة القرضاوي منذ ميلاده في مصر سنة ١٩٢٦، ونشأته، ودراسته، ونشاطه، واعتقاله، ثم انتقاله للعيش في قطر، ونشاطاته الأكاديمية والدعوية والفكرية من هناك. ويرى المؤلف، أنه منذ منتصف السبعينات، أصبح القرضاوي واحداً من العلماء المسلمين المؤثرين، في القضايا السياسية والمذهبية، وأنه استطاع منذ التسعينات أن يصل إلى العالمية، من خلال استخدامه -بذكاء- وسائل الإعلام الحديثة؛ فقد كان أول عالم سُنّي يدشن موقعاً إلكترونياً لنفسه، كما أنه من مؤسسي موقع "إسلام اون لاين"، واحتفل مؤخراً بمرور عشر سنوات على برنامجه التلفزيوني "الشريعة والحياة". وبذلك يصل المؤلف إلى نتيجة: أن القرضاوي يعدّ أهم شخصية دينية سُنّية في العالم اليوم.

16. *Muhajababes*, Allegra Stratton, Melville House (June 1, 2008), 280 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**محجابز**". وهي كلمةٌ اشتقتها مؤلفة الكتاب من خلال اللعب بالكلمة العربية "محجبة"، والتي تعني: الفتاة التي تلبس الحجاب، أو غطاء

الرأس، أما (محجبابز)، فتعني بها: الفتاة المحجبة ولكن، ترتدي ملابس مثيرة. والكتاب هو دراسة قامت بها الصحفية "ستريتون" -وهي في عمر العشرينات- هدفت إلى معرفة كيف يفكر الشباب العربي العشريني بالعالم من حولهم؟ وكيف يعيشون حياتهم اليومية ضمن ثقافتهم العربية الإسلامية؟ وقد سافرت المؤلفة من أجل هذه المهمة إلى كل من: بيروت، وعمان، والقاهرة، ودبي، والكويت، ودمشق. ودرست المؤلفة واقع الشباب العربي، وتوصلت إلى ما أسمته: "قوة سياسية ودينية جديدة" أطلقت عليها اسم "المحجبابز"، وهن مع ذلك فتيات ورعات ومشغولات بقضية الصراع العربي الإسرائيلي. وتنظر المؤلفة بأهمية إلى التوتر والجهد الذي تبذله الفتيات نتيجة رغبتهن بأن يكن ورعات ومتدينات لكن بشكل غير مبالغ فيه، مثلا كأن تلبس الفتاة الحجاب لتظهر ورعها، وفي الوقت نفسه تدخن، لتظهر أنها ليست من الجماعات الإسلامية! ورغم كل التناقضات المحيطة بظاهرة المحجبات حسب الموضة، ترى المؤلفة: أنهن "قد أشعلن ثورة" أو "نوعاً من التصحيح الإسلامي"؛ إذ يشعر الشباب أن "الله يفهم حياتهم"، وربما يسمح ذلك بظهور إسلاميين (معتدلين) في الشرق الأوسط، يمكنهم تولي زمام السلطة.

17. *Varieties of Muslim Experience: Encounters with Arab Political and Cultural Life,* Lawrence Rosen, University Of Chicago Press (June 15, 2008), 256 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**تنوع الخبرة المسلمة: مواجهات مع الحياة السياسية والثقافية العربية**". مع تزايد وتيرة التشنج التي تحكم علاقة الغرب بالعالم الإسلامي، فإن فهم دور الدين والثقافة السياسية في مجتمعات المسلمين وحياتهم اليومية، أمر في غاية الأهمية. ويكشف "لورانس روزن" -أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة برنستون الأمريكية- في كتابه عن نواحٍ عدة من حياة العرب المسلمين، التي -

للوهلة الأولى- تربك الغربيين. وجال المؤلف حول مجموعة من الموضوعات المتنوعـــة، طارحاً تساؤلات عديدة مثل: لماذا يتجنب العرب فن التصوير؟ ولماذا يكـــون بعـــض العلماء المسلمين منجذبين نحو الاتجاهات الفكرية الإسلامية المتشددة؟ ولماذا يجب حماية الرسول "عليه الصلاة والسلام" من إساءات رسوم الكاريكاتير؟ ويتســاءل المؤلـــف كذلك، عن الرابط المشترك بين مظاهر الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية العربيـــة التي تبدو متناقضة؟ ويرى أن الخيط الواصل بين مظاهر الحياة العربية هذه، هو الأهمية التي يقيمها العرب للعلاقات الشخصية بينهم، تلك الرابطة التي تساعد علـــى شـــرح أفعالهم وتصرفاتهم المختلفة، وتفسيرها، حتى لو كانت صعبة الفهم، مثل "العمليـــات الاستشهادية". ومن الجدير بالذكر أن هذا الكتاب لا يهم الأنثروبولوجيين والمسلمين فحسب، بل أي شخص يسعى إلى تطوير فهم أعمق للعالم العربي والإسلامي.

18. *Cosmic Anger: Abdus Salam - The First Muslim Nobel Scientist,* Gordon Fraser,_Oxford University Press, USA (August 15, 2008), 304 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**الغضب الكوني: عبد السلام، أول عالم مســـلم يحصل على جائزة نوبل**". يتناول المؤلف، وهو عالم الفيزياء "جـــوردن فريـــزر" في كتابه، سيرة العالم الباكستاني محمد عبد السلام وحياته، وهو أول عالم مسلم يحصـــل على جائزة نوبل في علوم الفيزياء عام ١٩٧٩م. ويركز على أهم إنجازاتـــه العلميـــة، والعملية، واهتمامه الخاص بالعلوم في دول العالم الثالث. ويصـــفه المؤلـــف بالمســـلم المخلص الذي كان يشعر بالخجل من المستوى العلمي المتدهور في الدول الإســـلامية، والذي كافح بعناد بغية إعادته لمجده السابق.

19. *Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge,* Roxanne L. Euben, Princeton University Press (July 21, 2008), 328 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**رحلات إلى الشاطئ الآخر: الرحالة المسلمون والغربيون بحثاً عن المعرفة**". يُعرف العالم المعاصر بالتدفق المذهل للناس والأفكار، وترى المؤلفة أن سفر الغربيّ، ارتبط عادة بروح الاكتشاف الريادية، لكن الصورة النمطية المسيطرة على تنقل الإنسان المسلم هي: المجاهد الذي يسافر لا للتعليم، ولكن للتدمير. وترى المؤلفة -التي تشق رحلتها في الكتاب عبر الثقافات، والجغرافيا، والتاريخ، والنوع الاجتماعي، والأجناس البشرية- أن السفر لا يعني الحركة البدنية عبر الأراضي والثقافات؛ لكنه أيضا يمكن أن يكون رحلة خيالية، تجعل من الممكن لمن يعيش بطريقة مختلفة، أن يرى العالم بطريقة مختلفة. ويتحدث الكتاب عن رحلات "هيرودت" وابن بطوطة -الرحالة المغربي في القرن الرابع عشر الميلادي- كما يتطرق إلى الرحالة الفرنسي "توكفيل"، ويقابلها برحلة رفاعة الطهطاوي إلى باريس، في القرن التاسع عشر، ويجمع بين رواية مونتسكيو "رسائل فارسية"، ومذكرات الأميرة الشرق أفريقية "سيدة سالم". ويظهر هذا الكتاب فضول الإنسان تجاه المجهول، وسعيه الدائم لفهم الثقافات الأجنبية، وأن الرغبة في إعادة إنتاج الشيء الغريب إلى شيء مألوف، ليست حكراً على حضارة واحدة أو عصر معين. وتبين المؤلفة، أن عالم ما بعد -الاستعمار والعولمة، لم يتشكل عبر القوة الغربية فحسب، بل شارك فيه المسلمون -بنظامهم الأخلاقي- الذين سافروا بحثاً عن المعرفة.

20. *Young British Muslim Voices*, Anshuman A. Mondal, Greenwood World Publishing (November 30, 2008), 224 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**أصوات شابة بريطانية مسلمة** ". كثيراً ما يتم الحديث عن الشباب البريطاني المسلم في بريطانيا المعاصرة، ولكن نادراً جداً ما تتم

دعوقم للحديث. فما هي آراء الشباب المسلم في بريطانيا مما يقلقهم من قضايا اجتماعية، وثقافية، وسياسية تحيط بهم، وكيف يتعاملون معها؟ هذا ما يحاول "أنشومان موندال" اكتشافه من خلال مطالبته هؤلاء الشباب أن يستكشفوا خبراتهم، وتوجهاتهم، وآراءهم، ويقدموا صورة عن الحياة التي يعيشها أي شاب مسلم عادي. عكست أصوات الشباب المسلم المسموعة في هذا الكتاب بيئات مختلفة؛ من حيث مكان السكن، والأعراق، والطبقات الاجتماعية، والتقاليد. إلاّ أنّ بينهم شيئاً مشتركاً هو نشأتهم في بريطانيا، في وقت دُفع فيه الشاب البريطاني المسلم إلى دائرة الضوء من ناحية أمنيَّة. فماذا يعني لهم أن تكون مسلما؟ وكيف ينظرون إلى الحياة في بريطانيا؟ وهل يشعرون أنهم بريطانيون؟ كيف ينظرون إلى غير المسلمين؟ ما هي وجهات نظرهم السياسية؟ ما طبيعة علاقاتهم مع أسرهم؟ يتكلم الشباب المسلم -في هذا الكتاب- مع المؤلف عن هذه القضايا وغيرها بصراحة ووعي، ويعبّرون عن آمالهم وإحباطاتهم في هذه اللحظة التاريخيّة المهمّة.

21. *Who Speaks For Islam?: What a Billion Muslims Really Think*, John L. Esposito and Dalia Mogahed, Gallup Press (February 25, 2008), 230 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "مَنْ يتكلم نيابةً عن الإسلام: ماذا يعتقد مليار مسلم؟". شكلت حادثة الحادي عشر من سبتمبر مِفْصلاً معرفياً، جعل الغرب يتساءل عن ماهية تفكير نحو مليار مسلم في العالم، يؤمن بالفكر الذي يدعم هذه الأحداث الإرهابية في العالم، أم لا؟ وقد تصدت لهذه المهمة منظمة "Gallup"، التي قامت بدراسة ضخمة تضمّن هذا الكتاب نتائجها. وقد استمرت الدراسة لمدة ست سنوات، تم خلالها إجراء مقابلات مع أكثر من خمسين ألف مسلم، في أكثر من ٣٥ دولة مسلمة، أو فيها أعداد معقولة من المسلمين. وكان من أهم نتائج الدراسة -التي

أدهشت بعض الغربيين- ما يلي: أن المسلمين -مثلهم مثل الأمريكيين- يرفضون الاعتداءات غير المبررة أخلاقيا على المدنيين، وأن الغالبية العظمى من المسلمين سيضمنون حق حرية التعبير، إذا ما أوكلت إليهم مهمة كتابة دستور جديد، وأن الشيء الذي لا يعجبُ المسلمين بالمجتمعات الغربية هو الخراب الأخلاقي وانهيار القيم التقليدية، وهي الإجابات نفسها، التي يعطيها الأمريكيون عندما يسألون السؤال ذاته. وعند سؤال المسلمين عن أحلامهم في المستقبل تكون إجابتهم: نحلم بالوظائف والأمن، وليس العنف والصراع. ويرى المسلمون أن أهم شيء يمكن للغربيين فعله لتحسين العلاقة بينهم وبين مجتمعاتهم، هو تغيير الصورة التي ينظرون فيها إلى المسلمين، واحترام الدين الإسلامي.

22. *The Arab Center: The Promise of Moderation,* Marwan Muasher, Yale University Press, 2008, 336 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**الوسط العربي: وعد بالاعتدال**". مؤلف الكتاب هو السيد مروان المعشر، وزير الخارجية الأردني الأسبق، الذي شارك في توقيع اتفاقيات السلام مع إسرائيل، وهو أول سفير أردني لدى إسرائيل، وعمل كذلك سفيراً في الولايات المتحدة الأمريكية. و يروي في كتابه هذا تفاصيل المغامرات الدبلوماسية التي كانت تجري وراء الكواليس، خلال العقدين الماضيين، ومنها مبادرة السلام العربية، وخارطة الطريق للشرق الأوسط. ويدرس في كتابه الأسباب التي أخرت إحراز أي تقدم ولو بسيط في الوسط العربي، الأمر الذي يتطلب إعادة النظر في السياسيات العربية، والإسرائيلية، والأمريكية. ويكشف المعشر عن الجانب الإنساني للصراع العربي الإسرائيلي؛ تارة من خلال تحليلاته السياسية، وتارة أخرى من خلال مذكراته الشخصية.

23. *They Destroyed Iraq and Called it Ftreedon*. Richaond Somons, Geoff., Surrey, UK: Legacy Publishing Ltd. 2008, 432 pp

عنوان الكتاب بالعربية: **"دمَّروا العراق وسموها حرية"**. كيف يصـر الساسـة الغربيون بصورة إنكارية على تمثيل الانهيار التدريجي نحو الفوضى والحرب الأهلية على أنه تحول ديمقراطي؟ المؤلف كاتب بريطاني يعمل محرراً مسؤولاً في عـدد مـن دور النشر، ألف ٥٧ كتاباً، ونشر مئات المقالات الصحفية في قضايا السياسـة الدوليـة والإقليمية، والتاريخ، والفلسفة.

يقدم الكتاب رصداً تاريخياً شهرياً للمسار الذي قادته الولايات المتحدة الأمريكية لاحتلال العراق منذ عام ٢٠٠٣م. ويبين الخطوات التي اتخذتها السلطة الأمريكية بزعم إقامة الديمقراطية، في الوقت الذي كانت فيه تشجع الانقسامات الطائفية، والفوضـى الاجتماعية، ويوثق الكتاب عمليات النهب المنظم الذي قامت به الشركات الدوليـة للعراق، ومعاناة المدنيين، واستعمال التعذيب على نطاق واسع. ويلقي الكتاب الضوء على أسوء ما قامت به السياسات الخارجية الغربية في العصر الحديث. ويصعب أن تجد مؤلفاً يصف حقيقة ما جرى في العراق عن طريق بحث علمـي يتصـف بالشـمول والتوثيق الدقيق.

24. *The Politics of the Veil*, Joan Wallach Scott, Princeton University Press, 2007, 208 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: **"سياسات الحجاب"**. أصدرت الحكومة الفرنسية في عام ٢٠٠٤، قانوناً يحظر ارتداء الرموز الدينية في المدارس الفرنسية، فُهم علـى أنـه استهداف للفتيات المسلمات المحجبات. وقد أيّد فرنسيون هذا الحظر، ودافعوا عنه لأنه -حسب وجهة نظرهم- تعبير عن القيم الفرنسية الليبرالية العلمانية، بينما الحجـاب

رمز إسلامي مخالف للقيم العصرية، الأمر الذي استفزّ مؤلفة هذا الكتاب المعارضة لهذه الرؤية العنصرية بشدة. وترى المؤلفة -المختصة في الدراسات الجندرية- أن هذا القانون يعبّر عن فشل فرنسا في إدماج سكان مستعمراتها السابقة في المجتمع الفرنسي؛ ليصبحوا مواطنين بالمعنى الكامل. وتفحّصت في كتابها التاريخ الطويل للتمييز العنصري، الذي يقف خلف إصدار هذا القانون. كما ترى: أن مؤيدي القانون، يرون بأن الانفتاح الجنسي والتحرر هو المعيار الرئيسي للقبول، وأن الحجاب، الذي يعني ضمنياً رفض هذا الانفتاح، دليل على أن المسلمين لن يكونوا فرنسيين بالمعنى الكامل أبدا. وتظهر المؤلفة كيف أن البحث والسعي نحو التجانس، لم يعد ممكناً في فرنسا، والغرب عموماً، بما يؤكد "صراع الحضارات" الموجود في جذور هذه التوترات. وتنادي (سكوت) إلى تبني نظرة جديدة تسعى إلى تعظيم القواسم المشتركة، وإلى الاحتفاء بالتنوع، كأفضل وسيلة للوصول إلى التآلف الاجتماعي.

دعوة للاستكتاب

ورقة عمل لمؤتمر علمي دولي بعنوان

الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية

ينظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع الجامعة الأردنية ووزارة الثقافة

عمان/ الأردن: ٢٩ شوال – ١ذو القعدة ١٤٢٩هـ (٢٩–٣٠ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٨)

أولاً: فكرة المؤتمر

تَمَثَّلَ الفكرُ البشري، منذ أقدم العصور، في صورتَيْه النظرية والعملية، في حقـــولٍ معرفية متمايزة؛ منها الشعر، والأدب، والطب، والرياضيات، والهندســـة والفلـــك، والطبيعة، وما وراء الطبيعة...الخ. فأين يقع حقل الفلسفة ضمن هذه الحقول: أهـــي حقل معرفي خاص؟ أو هي الفكر الذي تميز إنتاجه بالمنهج لا بالموضوع؟ أو هي تعبير عن مجمل الفكر البشري، وإطار كلي له؟

وإذا كانت مصطلحات "التفلسف، والفيلسوف، والفلسفة" قـــد اســـتُخدمت بدلالات محددة تعكس شيئاً من جذورها اللغوية، وخلفياتها الفكرية، فما الحـــرج في استخدامها في التعبير عن الإنجازات الفكرية في السياق الديني الإســـلامي؟ وكيـــف تتداخل أو تتمايز دلالات هذه المصطلحات مع المصادر المرجعية اللغويـــة والفكريـــة الإسلامية؟

وقد نبتت الفلسفة في مواطن عديدة، وتقلبت مع تقلبات الظروف والملابســـات التاريخية، وتوزعت في نظريات ومذاهب فلسفية متنوعة، وصبغت المجتمعات البشـــرية التي ظهرت فيها بألوان ثقافية عكست تلك المذاهب، فما هي هذه المذاهب الفلسفية؟ وهل عرفت بكل منها مجتمعات بشرية معينة؟ أم بقيت هذه المذاهب حبيسة ممثليها من الفلاسفة وعدد قليل من تلاميذهم؟

وإذا كانت موضوعات البحث في الفلسفة، ومناهج النظر الفلسفي، قد تطورت كثيراً مع تطور المعرفة البشرية عبر القرون، فعرف الفكر البشري فلسفات معينة، فما هي الفلسفات؟ وأي منها لا تزال حيَّة بأتباعها ومعتنقيها، أو انقرضت، فلم يبق منها إلا الذكر التاريخي؟

و لم يكن غريباً أن يشهد الفكر الإسلامي، مثله في ذلك مثل أي فكر بشري آخر، الكثير من عمليات التفاعل والاقتراض المتبادل، ومن ثَمَّ فقد ورث هذا الفكر معظم المقولات الفلسفية السابقة عليه، من تراث اليونان والفرس والهند وغيرهم، واستوعب هذه المقولات؛ ومع ذلك فقد تجاوز الفكر الإسلامي تلك المقولات، وأضاف إليها عناصر جديدة، جعلت "الفلسفة الإسلامية" فلسفة أصيلة، متميزة عن غيرها إلى حدٍ كبير، فكيف نميّز بين الأصيل والدخيل من هذه العناصر؟ وما الطبيعة المتميزة لهذه "الفلسفة الإسلامية"؟ وما خصائصها؟ وما مقوماتها؟

وقد استقطب موضوع الفلسفة في الفكر الإسلامي والتراث الإسلامي، اهتمام كثير من المفكرين والباحثين في القديم والحديث، ومن مختلف التوجهات والأغراض الأكاديمية والإيديولوجية؛ ومن ثَمَّ فقد توزعت حصيلة هذا الاهتمام في آراء متباينة في مدى الإحاطة والدقة والموضوعية، وربما أحدثت أحياناً قدراً من الخلط وسوء الفهم، لجوانب الأصالة "الفلسفية" في الفكر الإسلامي، وللدور الذي نهضت به هذه الجوانب. فما هي الصور التي تعاملت بها فئات الباحثين مع "الفلسفة الإسلامية" من داخل الأمة الإسلامية ومن خارجها؟

وقد تميّز الفكر الإسلامي عن غيره من صور الفكر البشري، بمرجعية الوحي الذي خُتمت به الرسالات السماوية، ونعتقد أن الوحي المتمثل بالقرآن الكريم، وصحيح السنة النبوية الشريفة، كان مصدراً أصلياً لكثير من صور الإنجاز الفكري الإسلامي، فأين تقع المقولات "الفلسفية" الإسلامية من هداية هذا الوحي، وأين تقع هذه المقولات من صور الإنجاز العلمي والفكري الإسلامي، الذي تمثله علوم الفقه والأصول، والقرآن والحديث، والعقيدة والكلام، الخ؟

ونحن نعتقد أيضاً أن المقولات الفلسفية الإسلامية كانت حاضرة في أصول الفكر الأوروبي في بدايات عصر النهضة، فكيف تعامل مفكرو هذا العصر ومن جاء بعدهم مع هذه المقولات؟ وما أثرها في مسائل الإصلاح الفكري والديني في أوروبا؟

لقد اتخذت الفلسفة في زماننا هذا موقعاً معيناً في حقول المعرفة ومجالاتها، وتوزعت المقولات الفلسفية ضمن مدارس فلسفية محددة، فهل يمكن أن نتخيل موقعاً تحتله المدرسة "الفلسفية الإسلامية" المعاصرة بين هذه المدارس؟ وما هو المستقبل الممكن لهذه المدرسة الإسلامية في التفكير الفلسفي؟

وإذا كانت الفلسفة، في واحد من صور فهمها على الأقل، منهجاً في البحث والتعامل مع بعض جوانب الموضوع البحثي، أياً كان المجال المعرفي الذي ينتسب إليه، في العلوم الطبيعية، أم الاجتماعية، أم التطبيقية... فما هو البعد الذي يضيفه هذا التعامل المنهجي الفلسفي إلى معرفتنا وفهمنا لذلك الموضوع، أو توظيف هذه المعرفة وهذا الفهم؟

ثانياً: الهدف من المؤتمر

يهدف هذا المؤتمر العلمي الدولي إلى محاولة الإجابة عن الأسئلة الواردة أعلاه، من أجل بناء صورة مشهدية عامة لما تعنيه الفلسفة في الفكر الإسلامي، في ماضيه وحاضره، ولما يمكن أن تحتله في مستقبله.

كما يهدف إلى استنهاض همم المفكرين والباحثين، وحفزهم لتأصيل موقع "الفلسفة الإسلامية" في الدراسات الفلسفية المعاصرة، وأثرها في تطور الفكر البشري، ودورها في معالجة المشكلات والقضايا الفكرية والعلمية المعاصرة.

ويأمل منظمو هذا المؤتمر أن تشجع مداولاته بعض الباحثين المتميزين للتخصص العلمي في "الفلسفة الإسلامية" على أعلى مستويات التخصص، حتى يتمكنوا من

الإسهام مع غيرهم في التخصصات الأخرى في تقديم إنتاج إبداعي عالمي، يعيد لأمتنا حضورها على ساحة العالم، وإسهامها في الحضارة الإنسانية المعاصرة وترشيدها.

ثالثاً: محاور المؤتمر

١. الفلسفة: مفهوماً ومصطلحاً، النشأة والتطور في الفكر الإنساني وفي الفكر الإسلامي، والمصطلحات ذات العلاقة في الماضي والحاضر: نظرية المعرفة، المنهجية، النظام المعرفي...الخ.

٢. أصول التفكير الفلسفي في التاريخ البشري، وعلاقة هذه الأصول بمصادر الحكمة البشرية، مرجعية الوحي والرسالات السماوية على مدار التاريخ البشري، وإسهامات الشعوب والأمم في التاريخ المعروف للصين والهند وفارس واليونان والفراعنة وغيرهم.

٣. طبيعة التفكير الإسلامي في الإجابة عن الأسئلة الفلسفية التقليدية، ومدى استقلال هذا التفكير في نشأته عن أية مؤثرات غير الوحي. وخصائص العلوم الإسلامية المبكرة.

٤. دلالات القراءة المنهجية والمعرفية للفلسفة الإسلامية.

٥. موضوعات الدراسة الفلسفية العامة وموقعها في الفلسفة الإسلامية، والموضوعات الخاصّة بالفلسفة الإسلامية.

٦. تعدّد التيارات والمدارس الفلسفية وتطوّرها في العالم الإسلامي، وبيان من يمثل هذه المدارس من بين العلماء المسلمين.

٧. الأفكار الفلسفية لدى المذاهب والفرق الإسلامية.

٨. موقع المصادر الدينية والوضعية في الفلسفة الإسلامية.

٩. أثر المقولات الفلسفية الإسلامية في الإصلاح الديني والفكري الغربي، وفي تطور الفكر الغربي في عصر النهضة.

١٠. تطور التفكير الفلسفي في العالم الإسلامي منذ عهد الرسالة حتى مطلع القرن العشرين.

١١. تقييم المعالجات الفكرية لمقولات فلسفة الحداثة الغربية في العالم الإسلامي منذ مطلع القرن العشرين حتى الآن.

١٢. فلسفة ما بعد الحداثة في ميزان الفكر الإسلامي المعاصر

١٣. خصائص الإبداع الفكري والفلسفي المعاصر ومقوماته وعلاقته بالتفكير الإسلامي.

١٤. طبيعة التوجهات الفلسفية الإسلامية المعاصرة، وعلاقتها بالفلسفات المعاصرة، وآفاق تطورها ومستقبلها المنشود.

رابعاً: مواصفات البحوث المطلوبة للمؤتمر

١. نأمل أن تأتي البحوث التي تقدم إلى المؤتمر، في صورة بحوث علمية أصيلة تتضمن عناصر البحث المتعارف عليها، من كون البحث يعالج موضوعاً محدداً ضمن واحد من محاور الندوة أو عنصر من عناصر المحور الواحد، ويستوعب فيه الباحث الحالة المعرفية للموضوع، مع التوثيق العلمي اللازم، في هوامش صفحات البحث وليس وفي آخره، ويقدم فيه إضافة مُقَدَّرة إلى المعرفة في هذا الموضوع.

٢. يكون حجم البحث بين سبعة آلاف كلمة في حده الأدنى وعشرة آلاف كلمة في حده الأقصى.

٣. يصل البحث إلى اللجنة التحضيرية المؤتمر في موعد أقصاه الأول من **سبتمبر (أيلول) ٢٠٠٨م** في صورة إلكترونية مطبوعاً على نظام (آي بي إم)، مع صورة ورقية، والأفضل أن يرسل عن طريق البريد الإلكتروني.

٤. يحتوي البحث على مقدمة في حدود خمسمائة كلمة تتضمن فكرة البحث، وأهدافه وأهميته ومنهجه وعناصره، كما يحتوي البحث على خاتمة في حدود خمسمائة كلمة تتضمن خلاصة مركزة للفكرة الأساسية للبحث، وأهم النتائج التي توصل إليها، والدلالات أو التطبيقات التي تستدعيها هذه النتائج، والقضايا التي أثارها البحث مما يتطلب مزيداً من الدراسات التي يوصي بها الباحث.

٥. تقسم مادة البحث ما بين المقدمة والخاتمة إلى عدد من الأقسام بعناوين مناسبة، يسبقها ترقيم هذه الأقسام: أولاً، ثانياً، ثالثاً، الخ، ولا مانع من عناوين فرعية ضمن كل قسم، ويفضل تجنب الإكثار من التقسيم والترقيم والتفريع.

عنوان مراسلات المؤتمر:
المعهد العالمي للفكر الإسلامي /مكتب الأردن
ص.ب. ٩٤٨٩ عمان ١١١٩١ الأردن
هاتف 096264611421 فاكس 0096264611420
بريد الكتروني: iiitjordan@yahoo.com

بسم الله الرحمن الرحيم

ورقة عمل لمؤتمر علمي دولي بعنوان

الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية

ينظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع الجامعة الأردنية ووزارة الثقافة

عمان/ الأردن: ٢٩ شوال – ١ذو القعدة ١٤٢٩ه (٢٩–٣٠ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٨)

اسم الباحث: ....

المؤهل العلمي الأعلى..

سنة الحصول عليه.................................والتخصص الدقيق فيه...

طريق الاتصال: الهاتف ....والفاكس..

والبريد الإلكتروني..

عنوان البحث ....

....

عناصر البحث أو خلاصته في مائتين وخمسين كلمة: ترفق ورقة إضافية عند الحاجة

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:

  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٨٧-٧٩)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.